

تبين وحدة الوجود العرفانية

في ضوء تعدد الحثيات

المدرس

سجاد صالح شنيار

جامعة البصرة/ كلية الآداب

المخلص:

يعالج البحث هنا أخطر إشكالية نظرية فلسفية كلامية على صعيد البحث العرفاني التي لا تقتصر على كونها جزءاً من البناء الانطولوجي للمنظومة العرفانية وإنما هي قطب بناءها النظري، إذ تعد جميع المسائل الأخرى تحليلات ونتائج لها، ويستتطق البحث أهم معالجات وحدة الوجود ومستنداتها الفلسفية ليضعها في ميزان العقل النقدي، والجديد في البحث أنه يحاول إعادة تأسيس مقولة وحدة الوجود عبر طريقة تعدد الحثيات التي تعتمد إلى تفكيك مفاصل هذه النظرية وإعادة إنتاجها من خلال الإحاطة بوجود هذه الوحدة والعلاقات التي تربط مراتبها وشؤونها الوجودية لتكون إستراتيجية فلسفية يمكن إعمالها في تخوم مناطق البحث الفلسفي، وهنا يتجه البحث ويعالج مجمل الثغرات التي خلفتها نظرية وحدة الوجود في بناءها الفلسفي السابق ويكشف لنظرية بكر أخذ ملامحها من الفكر العرفاني وهي تعدد الحثيات في ضوء تبويب وتصنيف جامع ويعطي تصورا فلسفيا جديدا للمنظومة الانطولوجية العرفانية ويوجب عن أهم استفهاماتها النظرية بعيدا عما يكتنفها من الغموض والتشظي.

Abstract

This study examines problematic philosophical theological theory on the level of mystical research. This theory is not part of Anthological mystical construction but it is the main theoretical part. This study tries to shed the light on the unity of being and its philosophical references on the balance of critical thinking. The researcher attempts to reproduce this theory throughout so many disciplines concerning the philosophical foundations of such theory. This can lead to more philosophical researches. Accordingly, the present study tackles the weakness point of the previous philosophical theory on the almost the same sense and try to give the reasonable conclusions and suggestions. Obviously, this study main contribution is to answer all the ambiguous theoretical problems and make it clear to handle.

المقدمة

تعد مسألة وحدة الوجود الشخصية امتيازاً مفصلياً في مدرسة العرفاء، ومرتكزاً مبنائياً في هندسة الوجود والبناء الانطولوجي لهذه المدرسة، إلا أن المشكل الأهم والأصعب في دراسة وحدة الوجود هو تحليل هذه النظرية وفق مصادرها الفلسفية، إذ تعد منزلقاً وعراً من الناحية العقديّة والعقلية، حيث تعددت فيها القراءات ولحققتها ظلال وتبعات خطيرة خلال مسيرتها التاريخية، لكن ما يتوقف عنده البحث هنا هو اختبار الدعامة الفلسفية التي تقوم عليها الوحدة الشخصية أمام الصرامة العقلية الفلسفية، فهل استقامت الوحدة الشخصية مع الصراط العقلي؟ وهل بالإمكان استيلاد هذه النظرية عبر بوابة فلسفية أخرى - غير البرهان - هي بوابة الحثيات؟ من هنا ينطلق البحث في اختراق الصمت الفلسفي إزاء هذا الموضوع وإعادة إنتاجه في خضم نظام ناجز الأدوات، والاعتراف الفلسفي هو نظام الحثيات التي صدر البحث به مفاهيمها وأحكامها ولوازمها، فقسمت

على أقسام أساسية باعتبارات مختلفة منها انقسامها على: إطلاقية وتقييدية وتعليلية، وقسمت على أقسام فرعية منها انقسام التعليلية على: حقيقية وإعدادية، وانقسام التقييدية على: اندماجية ونفاذية وشأنية، إذ يعد نظام الحثية أكثر استيعاباً ودلالية لهذا الموضوع حيث يحيط بالمطلب من جميع جوانبه واتجاهاته ولوازمه ولاسيما أن موضوع هذه الحثيات هو الوجود الإلهي وتجلياته، ثم تقدم البحث خطوة في ذكر مادة البحث (الوحدة الشخصية) محل الإجراء على لسان أقطاب البحث العرفاني، ووضع براهينها تحت الرقابة العقلية، ثم عمد إلى إعمال هذا النظام في نظرية الوحدة، عبر تحليل مبانيها وقضاياها ونسبة الحمل فيها وماهية الواسطة في الحمل، واللوازم المترتبة على كل نوع من الحثيات في الإسناد. والبحث اتكأ في معظم محاولته هذه على المنتج المقدم من قبل مدرسة الحكمة المتعالية كونها المدرسة التي أعطت بحث الحثية حقه من الدراسة، كما أولت بحث وحدة الوجود اهتماماً بالغاً حتى كانت الوحدة هي أهم قواعدها ومركزاتها. أما مقدار نجاح هذا البحث في الوصول إلى فعليته الأخيرة فهو موكول للقارئ المتخصص، ويبقى الكمال لله وحده.

أولاً: إطلاقات الموجود:

إن حمل صفة "الموجودية" على موضوع معين ووصفه بها في قضية ما لا يتعدى أحد إطلاقين في الاصطلاح الفلسفي:

الأول: إن الموضوع "محل الحكم" له تحقق عيني خارجي وآثاره طاردة للعدم، نظير قضية: "الله موجود" أو "الأرض موجودة" إذ يمتلك الحكم هنا رصيذاً أنطولوجياً على مستوى الفعلية والتحقق، فالموجودية هنا وصف لحال الموضوع من حيث امتلاكه الوجود ووقوعه مصداقاً للفعلية والأثرية.

الثاني: إن للموضوع منشأ انتزاع في المحمول، وليس له مصداق منحاز مستقل عنه، ففي قضية: "السطح موجود" أو "وحدة الواجب موجودة" أو "عمي خالد موجود"، ليس للسطح والوحدة والعمي مصداق وما بأزاء عيني لكنها في الوقت ذاته تتصف بالموجودية وتقبل حكمها^(١).

فحامل صفة الموجودية هنا ليس مصداقا للمحمول، فهو لا يمتلك الكمالات الانطولوجية التي امتاز بها الموضوع في الإطلاع الأول كالأثرية والتحقق العيني، والذي يصحح نسبة الموجودية للموضوع في الإطلاع الثاني هو أن هذا الوصف يقع أولا وبالذات لمتعلق الموضوع وثانيا وبالعرض للموضوع، ففي قضية "السطح موجود" يكون الوصف متوجها لـ "الجسم" متعلق السطح لا (السطح) نفسه، وعندئذ يتحقق الصدق وتصح النسبة.

ثانيا: النظريات في حقيقة الوجود:

هناك نظريات عدة طرحت في سبيل تفسير حقيقة الوجود، أفهو واحد أم متعدد؟، وإن كان واحدا فما نحو الوحدة فيه؟ وأهم هذه النظريات هي:

١. نظرية التشكيك العامي (التشكيك في الوجود- كثرة الموجودات):

يقوم النظر الانطولوجي المشائي في تفسير حقيقة الوجود على الأصالة والأثرية للوجود في قبال الماهية، وهو أصل مسلم به ومعتبر في أدبيات هذه المدرسة، إلا أنهم قرروا هذه الأصالة بتقرير خاص، فقالوا بالبينونة والانفصال والاستقلال بين أنحاء الوجود، فالوجود- بتقريرهم- حقائق، متباينة بتمام الذات ينحاز كل نحو منه باستقلالية تحقق هويته الذاتية وتميزه عن غيره فلا توجد روابط وجودية تصهر هذا الانفصال وتذيبه في الوحدة، وإن هم ذهبوا إلى أصل العلية والمعلولية كرابط وجودي يفسر تعدد أنحاء الوجود وتكثره إلا أن العلية (المشائية) حافظت على كينونة كل من العلة والمعلول في حالة انفصال ومغايرة، فهناك حالة من الاثنينية بين العلة والمعلول سوغت القول بتعدد الموجودات بتمام الذات، وأفرزت حالة من الكثرة والتعدد بقدر كل موجود موجودا.

وهنا خلفت نظرية المشاء ثغرات انطولوجية بين الموجودات لا يمكن ردمها على صعيد النظر الوجودي الفلسفي مما أدى إلى اندحارها أمام المدارس الأخرى، وهذا ما فهمه بعض الحكماء من كلام المشائين، وأشار إلى ذلك الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

((وعند مشائية حقايق تابينت وهو لدى زاهق))^(٢)

فحقيقة الوجود عند بعض الحكماء ((حقائق متخالفة بتمام ذواتها البسيطة بعد اشتراكها في المفهوم العنواني، وهو سخييف جدا))^(٣). ولم ينفرد المتقدمون بتفسير نظر المشائين الوجودي، وإنما شاركهم المتأخرون في ذلك، فيرى محمد شقير أن البعض: ((يرى كثرة الوجود والموجود، وهؤلاء هم الفلاسفة المشاؤون الذين يرون أن الوجود كثير والموجود كثيرا أيضا، حيث أن الموجودات هي حقائق متباينة، فعندما نتحدث عن الوجودات، فإن وجود الماء يختلف عن وجود التراب فبالنتالي يعتقد المشاؤون أن الوجود متعدد وأن الموجود كثير وإن هناك كثرة في عالم الوجود وكثرة في الوجود، وهذا رأي المشائين))^(٤)

٢. نظرية التشكيك الخاصي (التشكيك في الوجود = الوحدة السخية):

من إبداعات رائد الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي نظرية التشكيك الخاصي التي تقرر أصالة الوجود، وتفسر تعدده بالتشكيك بين مستوياته، فالوجود حقيقة واحدة له مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف، وإن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. فالوجودات ((في حقيقتها متحدة المعنى، وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلوم والدنو الحاصلة لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها))^(٥) وهنا تثبت للوجود الوحدة في عين تكثر مستوياته، ويحل الإشكال الوجودي في تحقيق الوحدة التي تحتل الكثرات الخارجية، فتذوب في الوحدة المشككة، ف((إن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة، بل الوجود حقيقة واحدة، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية، ذاتية كانت أو عرضية بين أفرادها))^(٦)

فهناك سنخية جامعة بين العلة والمعلول وحالة التفاوت ليس بين الموجودات في تمام حقائقها بل في تفاوت مستوياتها، ومن الشواهد عليها ما ذكره صدر المتألهين ((إن الوجود حقيقة واحدة في

الكل متفاوت بالاتم والانقص، وإن المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول))^(٧) فهذه النظرية تمتاز بمقدار من المقبولية الفلسفية، لكونها دفعت عن نفسها الإشكالات السابقة، واستطاعت أن تكون لنفسها إطارا نظريا تستطيع من خلاله تفسير المغلقات النصية وتوجيهها في ضوء الوحدة المشككة.

٣. نظرية التشكيك خاص الخاصي (التشكيك في المظاهر- الوحدة الشخصية):

تعد نظرية العرفاء رائدة الوحدة الشخصية بين المدارس الأخرى، فالنظر العرفاني في أس أساساته يبتني على القول بالوحدة الشخصية والعمل على بسطها على الفكر الديني بكل امتداداته إلا أن هذه النظرية من الصعوبة والغموض النظري بمكان لتحتاج معه إلى التجرد النظري واللطافة الفكرية (فإن تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحققون من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين المجادلين، ولا تدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين))^(٨).

ومن أقوالهم الشاهدة على هذه النظرية ما جاء في مقدمة القيصري على فصوص الحكم إذ قال: ((الفصل الأول: في الوجود وأنه هو الحق. أعلم أن الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذهني، إذ كل منهما نوع من أنواعه، فهو من حيث هو هو، أي (لا بشرط شيء) غير مقيد بالإطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا كثير، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته))^(٩)

وستعرض لجملة من كلماتهم الشاهدة على مذهبهم هذا في آخر المباحث. فالإستراتيجية الوجودية للعرفان تقوم على أن الوجود واحد هو الحق الواجب تعالى، وكل ما سواه مظاهر له وتحليلات (نسب = حثيات = تعيينات = اعتبارات)، والتشكيك هنا إنما يقع في تخوم هذا السوى (المظاهر والتجليات)، ومصدر هذا الاعتقاد هو الكشف والشهود القبلي، إلا أنهم تسلحوا في

الاستدلال عليه وتقوية موقفهم الانطولوجي هذا بالنصوص القرآنية والحديثية والبراهين العقلية والتشبيهات والتمثيلات التي تؤكد هذه الحقيقة، وأنهم استطاعوا تقديم تفسيرات للنصوص الدينية التي لا يمكن تحديد دلالتها والجمع بينها إلا بالذهاب ما ذهب العرفاء من القول بالوحدة الشخصية، وجعلها أصلاً تأويلياً ترتد إليه شوائك المسائل الدينية. غير أن هذه النظرية لم تحافظ على وحدتها كنظرية بل ترشحت عنها نظريات وقراءات عدة في تفسير طبيعة هذه الوحدة وتحديد العلاقة الوجودية بين الواجب وتحليلاته، فانفرجت هذه النظرية إلى قراءات سنتناول أهمها.

ثالثاً: القراءات المتعددة لوحدة الوجود العرفانية:

تعددت القراءات للوحدة الشخصية وإن اتفق المتن العرفاني في بيان الوحدة وإنها الوجود الشخصي غير المتناهي الذي ملأ كل أصقاع الوجود ومستوياته ومراتبه، فلا محلّ هناك للحديث عن الغير والآخر، وهذا الوجود البسيط والصرف والمطلق هو الحق سبحانه. إلا إن هذا البيان الموجز لم يقرأ على نسق واحد، وإنما تعددت فيه التفسيرات والآراء، ومنها:

١. عينية الواجب مع الممكنات (الطول أو الاتحاد):

ويمكن التعبير عن هذه القراءة بالتماهي الوجودي بين الواجب والممكنات، وهي لم تستطع أن تحل الإشكال النظري لعلاقة الواجب بالممكنات، فلم تجد حلاً توافقياً بين القول بالوحدة الشخصية ومسألة وجود المظاهر والتجليات (الكثرة)، فلجأت إلى القول بالعينية بين ذات الواجب وما سواه، فصارت كل الأشياء هي الله عينا وذاتاً، وانتهى بها المطاف إلى الاعتقاد بالوهمية لجميع الموجودات، مما أدى إلى أن تقرأ كلمات المتصوفة قراءة فتووية وتعد من الشطحيات. وهي قراءة— بحسب البعض— يلزم منها الحلول والاتحاد^(١٠). بمعنى أن الحق تعالى قد حل في جميع الموجودات أو اتحد معها، وتنسب هذه القراءة للوحدة الشخصية إلى جهال الصوفية. إلا أنه— في الواقع— هي فهم وتأويل لكلمات العرفاء وللنص الديني خارج قواعد التعارف اللغوي ومتناقض مع قواعد العقل المنطقية.

ولقطب العرفاء محيي الدين بن عربي موقف من هذه القراءة إذ أنه رفض رفضاً قطعياً قراءة الاتحاد والحلول من وحدة الوجود من خلال اللوازم الفاسدة الناتجة عنها، فينقض فهم الحلول قائلاً: ((... فلو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجه، لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك من الدثور والافتقار، وهذا في حق الواجب محال))^(١١) كما أنه قطع الطريق على القول عنه من خلال قوله الذي ينقله لنا الشعراني: ((أما عبارة الشيخ محيي الدين رحمه الله فقال في باب الأسرار من الفتوحات: أعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ومقام الواحد تعالى أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء إذ الحقائق لا تتغير عن ذواتها فإنها لو تغيرت لتغير الواحد في نفسه وتغير الحق تعالى في نفسه وتغير الحقائق محال))^(١٢) وقطع الطريق على الاتحاد والحلول بعبارة صريحة ينقلها عنه الشعراني أيضاً: ((قال: وليس عندنا في العلم الإلهي أغمض من هذه المسألة، لأن كثرة حاكمة في عين وجود الواحد بحكم المعية ولا وجود لها فيه، إذ لا حلول ولا اتحاد))^(١٣).

ولكنه قد قبل الاتحاد بمعاني أخرى تخرجه من التماهي الذاتي بين العبد والرب، ومنها ما يكون بارتقاء العبد الوجودي الذي يستحق بموجبه إفاضات ربانية تعطيه صورة مظهرية ربوبية عبر اتصافه بصفات الحق لا بذاته فقد استخدم مصطلح الوحدة والاتحاد في أربعة معاني رفض واحداً منها وعده محالاً وقبل الثلاثة الباقية وكالآتي:

١- الاتحاد بمعنى تبدل الذاتين المتميزتين المتغايرتين إلى بعضهما البعض وهذا المعنى محال عند ابن عربي.

٢- الاتحاد بمعنى ظهور الله وتجليه في العالم بمعنى الظهور بواسطة الفيض المنبسط الرحماني والعالم مظهر وتجلي الحق حيث شبه ظهور الحق في العالم بظهور الواحد في مراتب الأعداد وأطلق على هذا الاتحاد اتحاد الظاهر والمظهر.

٣- الاتحاد بمعنى ظهور الحق في صورة العبد وظهور العبد في صورة الحق على أثر قرب النوافل

وقرب الفرائض وأطلق عليه وحدة الرب والعبد.

٤- الاتحاد بمعنى تداخل الصفات بين العبد والحق بمعنى أن الحق يوصف عبده بصفاته كالحياة والعلم ويوصف نفسه بصفات العبد كاليدنين والأعين والغضب والرضا ويطلق عليه فناء صفات العبد في صفات الحق. قبل ابن عربي المعنى الثاني والثالث والرابع^(١٤).

استنكر ابن قيم الجوزية وحدة الوجود بهذه القراءة محيلاً هذه القراءة عبر بوابة التناقض، إذ يقول مفنداً: ((زعم أهل الاتحاد القائلون بوحدة الوجود أن الفناء عن وجود السوي، فلا يثبت للسوى وجود البتة، لا في العيان، بل يتحقق بشهود وحدة الوجود، فيعلم حينئذ أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق، فما ثم وجودان، بل الموجود واحد وحقيقة الفناء عندهم أن يفني عما لا حقيقة له، بل هو وهم وخيال))^(١٥).

إن الواجب هو العلة الموحدة لجميع الممكنات ووفقاً لهذه القراءة فقد حل في محال وهو الممكنات. ومثل هذا الأمر غير ممكن، لأنه في النسبة المعلولية بين شيئين يعد المحل من صنف العلل الناقصة للحال ووجود الحال متوقف على وجود المحل، لأن للحال ((الوجود في موضوع)) وعليه فوجوده مرتبط بوجود الموضوع والمحل، من هنا يلزم من حلول الواجب في الممكنات هو توقف تحقق الواجب على الممكنات، وهو لازم لا ينسجم مع وجوب وجوده: ((إذ لا محل له، فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى))^(١٦).

بعضهم قد صور هذه العلاقة علاقة حلول، واعتقد أن الممكن يحل في الواجب، هذا التوهم في الواقع سببه الفهم الخاطئ لكلام العرفاء، ونأشئ من تمثيلاتهم من جهة، فبعض كلام العرفاء يوقع في الذهن توهماً بأن الممكنات بمنزلة صفات الواجب تعالى فيقولون على سبيل المثال أن: ((العالم هو صفات جمال الله وجلاله)) فيفسر علاقة الصفة والموصوف بعلاقة العرض والموضوع يعني الحال والمحل، من هنا قد زعم البعض أن المخلوقات قد حلت في الواجب في حين أن مقصود العرفاء

الواقعي لا يمت بصلة لهذا الفهم الساذج الظاهري، فاللغة المتداولة قاصرة عن تصوير الحقيقة التي أدركها العرفاء، ولو وجد خلل في كلماتهم فمرده لعجز اللغة^(١٧).

من ناحية أخرى فإن الأمثلة المستعملة في المتون العرفانية لتبيين علاقة الواجب بالممكنات أيضا موهمة لحلول الممكنات في الواجب حيث أن العرفاء قد شبهوا الواجب تعالى بالبحر والممكنات بمنزلة أمواجه أو أن الواجب نور والممكنات أظلاله وغيرها وبالنظر إلى أن هذه الأمثلة لا تبين العلاقة بين الذات الأحدية والمراتب الإمكانية فصدر المتألهين أحيانا ينكر مثل هذه التمثيلات بنحو عام ويعد جميعها أمثلة موهمة ومضللة^(١٨).

لكنه وفي مواضع أخرى يتعامل معها بشكل متوازن، ويعدّها كسائر التشبيهات الأخرى تقرب من جهة وتوصل للمخاطب فهما معينا عن المشبه وتبعده من جهة أخرى، فعلى القارئ والسماع أن يلتفت إلى جهتها المقربة^(١٩).

ونجد صدر المتألهين في إطار توضيح مدعاه بالوحدة الشخصية للوجود قد استعمل كما محدودا من هذه التمثيلات. لكن مما ينبغي أن يعرف أن نسبة الحلول بين الواجب والممكن لا يمكن أن تنسب للعرفاء ذلك، لأن العارف دائما يتحدث عن الوحدة والاتحاد في حين أن حلول الحال في المحل فرع الغيرية والاثنية بين الحال والمحل، والعارف لا يقول بوجود غير وجود واحد مع أن الحلول يحتاج إلى طرفين موجودين. ((إياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات، وتتهم أن نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات أن هذا يقتضي الاثنية في أصل الوجود))^(٢٠).

هناك تصور باطل آخر في باب نظرية وحدة الوجود للعرفاء، إذ زعم البعض أن السالك إلى الله بعد طي منازل ومراحل السلوك باتجاه الله وفي نهاية سيره سيصل إلى مقام يتحد وجوده فيه بوجود الواجب بالذات وقبل وصوله إلى النهاية فالسالك كان ممكن الوجود وله وجود منحاز عن

وجود الواجب تعالى.

لكن هذا التفسير لوحدة الوجود كالتفسير الحلولي قد فرض كثرة الوجود في مرتبة سابقة سوى أن في الحلولية تبقى الاثنينية قائمة بين الحال والمحل في حين أنها في الاتحاد نزول في نهاية السلوك ليصل إلى مرتبة الاتحاد الوجودي مع الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا^(٢١).

ومن خلال الحل الظاهري لهذه النظرية حاول متبنو هذه القراءة تفسير العلاقة بين الواجب والممكنات، فكانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار، إذ أن لوازم هذا القول لا تقل شدة عن العجز عن حل المشكل الأساس.

٢- الطبيعة الكلية للواجب وافرادية الممكنات لها:

بعض الصوفية ذهبوا إلى أن الواجب تعالى وجود مطلق، لأن الواجب ليس أمرا عدميا ومن ناحية أخرى فهو ليس ماهية للموجود أو ماهية مع الوجود أيضا إذ لو كان ماهية قد وجدت بواسطة الوجود سيكون محتاجا للغير والماهية المقيدة بالوجود أيضا تستلزم التركيب في الواجب تعالى إذن فالواجب وجود لكن لو كان وجودا مقيدا سيكون محتاجا للوجود المطلق، عليه فالواجب وجود مطلق على هذا الأساس، فالواجب تعالى طبيعة كلية وبمنزلة الجنس والممكنات أنواعه أو أفرادها ((فما أضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا أن الحق تعالى كلي طبيعي جنس والموجودات أفرادها وأنواعه))^(٢٢).

بنظر صدر الدين الشيرازي أن هذه القراءة لوحدة الوجود باطلة، لأنه يلزم منها أن الواجب تعالى لا وجود له في الواقع، وقد اتضح في المنطق والفلسفة أن ماله واقعية في الخارج هو الفرد والشخص، أما الكلي فموجود في الذهن وتحققه في الخارج إنما يكون بوجود أفرادها، والمطلق له تحقق في ظرف الذهن فقط، والخارج ظرف تحقق الموجودات الخاصة التي تمثل حصصا للمطلق التي يكون موجودا بوجودها.

من ناحية أخرى لو كان الواجب تعالى عين الوجود المطلق والكلّي وكان للمطلق تحقق في جميع المقيدات وأفراده الخاصة، فإن الواجب سيكون عين الموجودات الخاصة والحقيقة. (٢٣)

٣- حصريّة وجود الواجب ونفي الممكنات:

قراءة أخرى أدلت دلوها في تفسير العلاقة بين الواجب والممكنات، وحاولت أن تقدم حلا لهذا الشائك النظري، فانبثرت له بالقول بأن الواجب هو الموجود حقيقة وواقعا وكل ما سواه من الشمس والقمر والسموات والأرض وغيرها لا يمتلك أي رصيد وجودي لا بالأصل ولا بالعرض، بل هو سراب وعدم محض وصورته بثنائي ما يراه الأحول، إلا أن هذه القراءة لم تكن واقعية كما حاولت أن تكون، بل إنها توهمت في تشخيص الواقع، وكانت مصداقا للذي يبصر بعين واحدة، إذ أن العامل الذي يتوارى خلفه هذه القراءة هو ما تألولوه من نصوص العرفاء الدالة على أن الوجود غير المتناهي الواسع يشمل كل الوجود، ولم يترك مكانا ومجالا لغيره ففهموا من نصوصهم أنها تفيد عدمية الموجودات الممكنة، وإنها خيال ووهم، كما تورط بعض الباحثين في مجال التصوف بهذا الفهم، فاندفعوا نحو تعميم هذا الفهم، وسحبوه لكل المجال العرفاني، وعدت هذه المدرسة مخالفة لبديهة وجود الكثرة في الخارج وواقعيتها.

ويمكن للباحث أن يعثر على مذهب وإهم وقراءة خاطئة بهذا الخصوص، فقد ذهب بعض الجهال من الصوفية إلى أن ذات الحق تعالى لا تتحقق بالفعل في غير مظاهره ومجاليه فمن وجهة نظرهم أن ماله تحقق هو نفس عالم الصورة والقوى الروحانية والحسية، والله ليس سوى مجموع الصور وقواها الروحانية والحسية (٢٤).

ويعتقد صدر الدين الشيرازي أن هذا التوهم كفر واضح وإلحاد صريح ومن يمتلك ذرة من العلم لا يعتقد به، ويرى أن منشأ هذا التوهم هو الخلط بين معاني الوجود لأن الوجود يطلق أحيانا على ذات الحق تعالى بمعنى الوجود المطلق وأحيانا يطلق على الفيض المنبسط والوجود المقيد بقيد

الإطلاق وأحيانا يطلق على المفهوم العالم العقلي والذهني، فالخلط بين المعنى الأول وأحد المعنيين الآخرين يمكن أن يكون سببا ومنشأ للتوهم المذكور^(٢٥).

وأشار عبد الغنى النابلسي— وهو أحد العرفاء البارزين— إلى هذه القراءة وزندق القائلين بها فقال: ((أما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدون الزاعمين بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى))^(٢٦) وكشف دوافعهم في ذلك قائلا: ((ليستدلوا بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم، وإبطال الملة المحمدية، وإزالة التكليف عن نفوسهم فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح))^(٢٧).

إن بإثبات الوحدة الشخصية للوجود سيكون توجيه الكثرة أمرا مشكلا، فمن كان جاهلا بكلام أهل العرفان ومحروما من النظر إلى مقامهم ولم يصل إلى كنه مقصودهم فإنه سيقراً أقوالهم باعتبارية الهويات الممكنة وخيالية ووهمية الحقائق الإمكانية بنحو أنه لا يرى للممكنات أي تحصل سوى الاعتبار ونتيجة هذه القراءة هو نفي الموجودات العقلية والمثالية والمادية التي تثبت بالعقل والنقل أو الحس أو التجربة من قبيل وجود الأنبياء والأولياء الإلهيين والعقل الأول والملائكة المقربين والسماء والأرض^(٢٨).

إن من انبرى لفهم الوحدة الشخصية بالقراءة المذكورة فإنه استند إلى الآثار الحقيقية الخارجية في صدد أبطال النظرية المذكورة لأن الآثار والأحكام الحقيقة الخارجية من الارتواء أثر شرب الماء أو احتراق اليد بسبب النار لها تكثر واقعي وعليه مبادئها أيضا متكررة بنحو حقيقي.

الحاصل أولا: أن للممكنات وجودا حقيقيا وليس موهوما وثانيا لها تكثر وتباين واقعي^(٢٩).

وصدر الدين يرى أن إشكالية موهومية الكثرات ناشئة من عدم معرفة المستشكل باصطلاحات أهل المعرفة^(٣٠).

٤- أحقية وجود الواجب ومظهرية الممكنات:

عمدت هذه القراءة إلى حل المشكل النظري من خلال مبنى أكثر واقعية من غيره، فهي في حين حافظت على الوحدة الشخصية من التصدع أثبتت للممكنات بوصفها تجليات نحوا من الوجود الذي لا يمكن التكرار له وإسناده إلى الوهم.

وبطريقة استنتاجية أكثر دلالية على المطلوب سنلج هذه القراءة عبر بوابة الحثيات التي تضمن الإحاطة بالموضوع من زواياه المتعددة وتطويق الإشكالية واستيعابها، ولتحقيق ذلك يتحتم السير على الطريق المنطقي في تحديد ماهية الحثية وانقساماتها، ثم أعمالها في بحث الوحدة.

رابعاً: الحثية وأقسامها وأحكامها:

إن نظام الحثية الذي سيعد بديلاً في البحث من طريقة البرهان الذي صاغه العرفاء يعد محورا مفصليا في قراءة نظرية الوحدة الشخصية لذا سيعمد البحث إلى توضيح مفهوم الحثية وانقساماتها.

المقصود من الحثية:

الحثية هي قيد يتوافر عليه الموصوف يشعر بخاصة وصف عينية، ويعبر عنها بـ (من) أو بـ (ال) مقارنة للموصوف في القضية، وهو - أي الموصوف - بتحته وتقيد به يقبل حكما من الأحكام أو وصفا من الأوصاف^(٣١). وللحثية مدخلة فلسفية مهمة في بيان علاقة الموضوع بالمحمول ونحو الحمل فيها، وفي تبين علاقة الموجودات بعضها مع البعض من جهة وعلاقتها بواجب الوجود من جهة أخرى.

أما متعلق اللحاظات الذهنية (الحثيات) وما يصح أن يكون موضوعا لها فهو التصديقات في القضايا التي يصح أن نخرج منها بمنجز حكمي، فمن بديهيات البحث المنطقي أن كل قضية تتألف من موضوع ومحمول وحكم ينشأ من إسناد الثاني إلى الأول، والذهن الإنساني عندما يدرس علاقة الموضوع بالمحمول والنسبة الربطية بينهما يستنتج أنواعا متعددة من العلاقات بحسب القيود والحثيات

الملحوظة في الإسناد والحكم.

لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن الحثية وإن كانت لحاظا ذهنيا صرفا للموصوف إلا أنها لحاظ لأمر خارجي واقعي، إذ أن المسائل الفلسفية وإن كانت تظهر في نطاق الذهن بصورة مفاهيم تتشكل منها قضايا، إلا أن هذه المفاهيم— بحسب الفلسفة الإسلامية— ناظرة إلى نفس الأمر والواقع وتعد الأحكام المترشحة عنها أحكاما حقيقية وواقعية سواء أكانت هذه الأحكام الفلسفية معقولات أولى أم ثانية فلسفية، فكل قضية تنهض بتبين مصداق الحكم الخارجي لا صرف الحكم الذهني، مما يعطيها رصيда انطولوجيا راسخا في الواقعية.

ولا ينبغي أن يعد التباير المفهومي الناتج عن تعدد الحثيات عائقا في سبيل إثبات الوحدة الشخصية من خلال تكثر التصورات بقدر تكثر الموجودات، إذ أن هذا التكثر من طبيعة العقل الفلسفي الذي يقوم بعملية انتزاع المفاهيم من الحثيات التي يتشكل منها المصداق الواحد، لكنها حال مطابقتها مع متن الواقع لا يخرج ما يزيد أو ينقص عن هذه المطابقة، لينتج هذا التساوق مصداقا واحدا لا غير هو الواقع الخارجي.

تقسيمات أولية للحثيات:

تكتسب القضية الفلسفية تشكّلها الاستمولوجي— بالحصص العقلي— من خلال طريقين: الأول: الانعكاسية لما في الخارجي والانفعال عنه، الثاني: الفعلية النفسانية لربط الموضوع بالمحمول وتسمى هذه العملية بالحمل، ويتضمن هذا الأخير أو يرافقه أفعال إبداعية أخرى تقوم بها النفس يمكن أن تنقسم على:

١- الاعتبار اللفظي: وهو اعتبار يقوم بالصياغة اللفظية، ولا تترتب عليه أية آثار سواء أكانت فردية أم اجتماعية بمجرد إيجاد لفظيا بل لا بد في ترتب الآثار عليه من إبرازه تداوليا ليدخل في سياق معين، وينقسم على نوعين:

أ- الاعتبار الراجع لإعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في أحاسيس الآخرين كقولنا زيد أسد، ويسمى بالاعتبار الأدبي.

ب- الاعتبار الراجع إلى صنع القرار الموافق للمصلحة العامة المؤثر في سلوك الآخرين فعلا وتركاً، وهو المسمى بالاعتبار القانوني كالأحكام التكليفية والوضعية.

٢- الاعتبار القياسي: وهو اعتبار يتقوم بالمقارنة والمقايضة بين ماهيتين أو مفهومين ويسمى في أدبيات الفلسفة والعرفان بباب "اعتبارات الماهية واعتبارات الوجود" وسيأتي الحديث عنه لاحقاً في أقسام الحثيات.

٣- الاعتبار الحملّي: وهو الاعتبار المتقوم بلحاظين لماهية واحدة عند الحمل، ومثاله ما ذكره الفلاسفة في بيان الفارق بين الجنس والفصل والمادة والصورة، فإن العقل إذا تأمل في أي موجود مادي قام بتقسيمه إلى عنصرين أحدهما مابه الاشتراك والآخر مابه الامتياز^(٣٢).

فالحثيات يمكن أن تكون زوايا النظر واللمحظات التي ننظر بها إلى الأشياء بحسب الاعتبار القياسي، وكل حثية أو لحاظ ذهني تلزمه مجموعة من الأحكام والتقييمات التي ينفرد بها عن غيره كما لغيره من الأحكام مالا ينطبق عليه. فالعقل الإنساني لا يستطيع إدراك جميع حثيات الشيء وإحكام كل حثية في آن واحد معاً، كما نلاحظ (زيد الكاتب) مثلاً ونضع له أحكاماً ونؤطره بحدود وملازمات لا تقع على (زيد الأب) مع العلم أن الموضوع واحد وهو زيد إلا أن حثية زيد ككاتب تغاير - لحاظاً وحكماً - زيد الأب، فلكل منهما حكمه وتوصيفه.

وهنا عندما نتناول قضية معينة تكون مفاد (كان التامة) أي يكون محمولها الوجود، ونحاول أن نحدد علاقة موضوع القضية بمحمولها فإننا نلاحظ هذه العلاقة بعدة حثيات:

أ- حثية عنوانية - حثية معنوية:

١- الحثية العنوانية: هو ما يجعل الموصوف مقيدا ومتحيثاً بحسب اللفظ والتعبير فقط، وإن كان

الموضوع بلحاظ الواقع مرسلًا عاريا من كل قيد ((أن هذا الموصوف لأجل امتلاك ذلك الوصف وذلك الحكم لا يحتاج إلى القيد، وبصلح حمل ذلك الوصف بنحو إطلاقي وإرسالي))^(٣٣) من هنا فالأحكام في هذا النوع من القضايا لها ضرورة ذاتية بمعنى أن الوصف يتحقق بلحاظ ذات الموضوع فقط، والموصوف يتصف بهذه الأحكام بدون أية واسطة^(٣٤). ومن هنا فإن الذهن وبملاك ذات الموضوع (الموصوف لفظا المجرد واقعا)، يحكم باتصاف الموضوع بذلك الوصف فقط، ولم ينظر الذهن إلى أي شيء آخر غير ذات الموصوف كملاك للاتصاف^(٣٥) ويقال لهذا الحث والقيد حثية إطلاقية^(٣٦)، نظير وصف الإنسان بالحيوانية الناطقية "من حيث أنه إنسان" فلا يلزم الوصف أي تقيد للموضوع حتى يقبل الوصف.

٢- الحثية المعنوية: وهو القيد الذي يسوغ للموضوع (الموصوف) أن يقبل الحمل والوصف، فالمحمول بواسطة هذا القيد يصدق على الموضوع، ومن هنا يسمى الموصوف ذا واسطة. فدور القيد هنا العلية لاتصاف الموصوف بالوصف وثبوت له، بنحو يكون القيد خارج الموضوع^(٣٧) ولو لم يكن للقيد وجود فلا يتحقق التقيد والباس الموضوع لباس الحكم والاتصاف، فالقيد ضروري لتحقيق هذا الاتصاف.

ولذلك فإن اتصاف الموصوف بالوصف اتصاف ذاتي وحقيقي^(٣٨) بالنحو الذي لا يمكن معه سلب الوصف المحمولى عن الموصوف البتة. ويقال لهذا القيد والحثية في الاصطلاح حثية تعليلية نظير وصف (الإنسان المتعجب) بـ (الضاحكية)، فالتعجب علة لعروض الضحك على الإنسان.

أ- حثية بالذات- حثية للذات:

في البداية وقبل فض الشراكة المفهومية بين المصطلحين ينبغي الإشارة إلى أن قيد (بالذات) أحيانا يقع مقابلا لقيد للذات وكلمة (بالذات) تعني نفي التقييد، فهو يبين أن الموصوف لا تصافه بوصف ما لا يحتاج معها إلى واسطة في العروض حتى يصح الحمل والوصف، وإن كان ممكنا له

الاحتياج إلى واسطة في الثبوت نظير قضية: (الوجود الإمكانى موجود بذاته).

أما قيد (للذات) فهو يعني نفي الحثية التعليلية، أي أن الموصوف لا تصاف بوصف ما لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت أو علة ما كقضية: (الوجود الوجودي لذاته موجود). من هنا نجد أن مصطلحي (للذات) و(بالذات) متباينان^(٣٩).

ج- حثية بالذات- حثية بالعرض:

تقع كلمة (بالذات) مشتركا لفظيا لدالتين مختلفتين، فهو تارة يقع موافقا لـ (للذات) التي تعني نفي الحثية التعليلية (الواسطة في الثبوت)، وأخرى مقابلا لـ (بالعرض) وإثبات الحثية التقييدية (الواسطة في العروض) للموصوف، بنحو يكون الوصف لذلك الموصوف حقيقيا لا مجازيا. من هنا يتشارك الوجود الإمكانى مع الوجود الواجب في الاتصاف بهذا الوصف، فكما يقال أن: (واجب الوجود موجود بالذات) يقال أيضا أن: (ممكن الوجود موجود بالذات).

أما حثية (بالعرض) تعني إثبات الحثية التقييدية للموضوع في قبول وصف ما بمعنى أن ذلك الوصف يكون للموضوع مجازيا وليس حقيقيا^(٤٠)، أي أن الوصف ليس لذات الموضوع مجردة وإنما بعد أن تتلبس بقيد ما، وهو عينه ما يراه أحد أقطاب البحث الفلسفي وهو المدرس الزنوزي إذ يقول: ((بالذات: يعني بحسب مرتبة الذات وبدون اعتبار الحثية التقييدية الزائدة على نفس الذات وبالعرض: يعني باعتبار حثية تقييدية زائدة على نفس الذات))^(٤١).

وينبغي الإشارة إلى أن (بالذات) المشار إليه هنا يمكن أن يتحد مع (بالذات) الواردة في التقسيم السابق أي (نفي التقييد) باعتبار معين، وباعتبار آخر يكون بمعنى (بالذات) المقابل لـ (بالعرض)، ويحلل صدر الدين الشيرازي هذه المعادلة الدقيقة فيقول أن: ((معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب (أي لا يحتاج إلى الحثية التعليلية والتقييدية) أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به (أي لا يحتاج إلى الحثية التقييدية لا التعليلية) بخلاف غير

الوجود (كالماهية) فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجودها واتصافها بالوجود. (أي تحتاج إلى الحثية التعليلية والتقييدية))^(٤٢).

بناء على ذلك فإن حثية (بالذات) تعني (بنفسه)، أي (الاتصاف الحقيقي)، الذي هو ما يتحقق عند اتصاف الموصوف بوصفه الذاتي أي بلحاظ ذات ونفس الموصوف، ومن هنا، فإذا لوحظ الموصوف من حيث هو هو فسيكون عند ذلك الاتصاف حقيقياً، نظير وصف الأبيض بالبياض في قضية (البياض أبيض)، ووصف زيد بالإنسانية في قضية (زيد إنسان) وصف واجب الوجود بالوجود في قضية (واجب الوجود موجود)، فالبياض متصف بالذات بالأبيض، وزيد متصف بالذات بالإنسانية وواجب الوجود متصف بالذات بالوجود.

أما حثية (بالعرض) فتعني بـ (المجاز) أي أن الاتصاف يكون غير حقيقي أو غير ما هو عليه في الواقع، إذ يتلبس الموصوف بوصف ليس له في الحقيقة ونفس الأمر، وإنما يقبل منه هذا الاتصاف نتيجة ارتباطه وقربه ممن يستحق هذا الوصف في الواقع ويمكن أن نسميه (الموصوف الحقيقي)، أما لو لوحظ ذلك الموصوف من حيث هو هو فإنه ليس له ذلك الوصف، وهذا الارتباط الوصفي يمكن أن يكون اتصالياً أو عروضياً أو اتحادياً ومع ذلك فإن ملاك صدق الاتصاف مجازي.

أما أسباب الاتصاف المجازي فيقرها صدر الدين مفصلاً وموضحاً: ((المراد بالعرض، حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازاً لا حقيقة إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفاً به حقيقية كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاد المقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها))^(٤٣).

وفي لغة مشهور الحكماء المتأهلين لا فرق بالمعنى بين بـ (التبع) وبـ (العرض) فكلاهما يعبر عن نسبة مجازية في الحمل، إلا أن جوادى الأملي ينفرد برأي مغاير، فيرى أن هناك تمايزاً بينهما بالدقة

الفلسفية، إذ أن في لفظة بـ (التبع) شائبة الاتصاف الحقيقي للموصوف بالحكم في الخارج، نظير وصف الماء بالحرارة بتبع النار، وهنا تنفرد بالتبع بشائبة الوصف الحقيقي وإن ترادفت مع (بالعرض) في الوصف المجازي نظير: اتصاف الظل بالحركة بتبع حركة الشاخص، أما في اصطلاح (بالعرض) فلا وجود لمثل هذه الشائبة ويشير إلى الاتصاف المجازي فقط، ويحتاج إلى الحثية التقييدية والواسطة في العروض (٤٤).

د- حثية: مطلقة. مجردة. مخلوطة:

الحثية المطلقة القسمية: وهو لحاظ الموضوع بنفسه فقط وقطعه عن كل المقيدات واللوازم والأوصاف والسياقات المؤطرة له، كمن يلحظ ماهية معينة وينسب إليها الوجود، فهو يلحظها بصرف النظر عن أي شيء آخر يقتزن بها سواء أكانت المقيدات والمحددات إيجابية أي تؤيد إسناد المحمول إلى الموضوع، أو سلبية أي تقطع النسبة بينهما، فاللحاظ لا بشرط من الطرفين (الشرط الإيجابي) و(الشرط السلبي) ويسمى بـ (اللابشرط القسمي) نظير لفظ (كتاب).

الحثية المطلقة المقسمة: وهو أن يلحظ الموضوع سالماً لا فقط من قيد الإيجاب والسلب، بل ومنفلتا من قيد الإطلاق نفسه الذي به ارتفاع قيد السلب والإيجاب، فالإطلاق قيد (بدقيق النظر وإمعان الالتفات)، فاللحاظ الأول كان قسيماً للحواس الإيجابية (بشرط شيء) واللحاظ السلبي (بشرط لا) فهو هنا (أي الأول) مطلقاً منهما معاً، أما هذا اللحاظ - مورد النظر - فهو متحرر حتى من قيد الإطلاق القسمي، فالمقسم هو الكلّي الأعم من أقسامه، ومن هنا فهو مطلق منهما ومن حدودهما وتوصيفاتهما، ومثاله لفظ: (كتاب).

الحثية المجردة: وهي زاوية يلحظ الموضوع من خلالها سالماً من قيد الإيجاب (إثبات الأوصاف) فقط دون السلب فلا يرتبط بأي شرط إيجابي، فالماهية أو الوجود بهذا اللحاظ خال من الأوصاف واللوازم والسياقات المؤطرة له دون الأوصاف العدمية، نظير جملة: (كتاب ليس أبيض).

الحثية المختلطة: وهي زاوية لحاظ الموضوع سالما من قيد السلب (نفي الأوصاف) دون الإيجاب فلا يرتبط بأي شرط سلبى فالماهية أو الوجود بهذا اللحاظ خال من الأوصاف واللوازم والسياقات المؤطرة له دون الأوصاف الوجودية، نظير لفظ: كتاب أبيض.^(٤٥)

هـ- حثية تعليلية- حثية تقييدية- حثية إطلاقية:

الحثية التعليلية: وهي بنفس دلالة (العلة) أو (الواسطة في الثبوت) وتكون في بعض القضايا التي يكون فيها علة اتصاف الموضوع بالمحمول مغايرة للموضوع نفسه، ففي قضية: (وجود الشجرة موجود) فحمل الموجودية على الموضوع يبين أن هذا الحمل والحكم كان بصورة حقيقية وواقعية أيضا، وبعبارة أخرى، يكون الموضوع مصداقا بالذات للمحمول، لكن اتصاف الموضوع (الشجرة) بالموجودية وحملها عليها شيء وكون هذا الوجود للشجرة لنفسها وذاتها بلا حثية تعليلية شيء آخر. وقد استفاد بعض الفلاسفة من التمثيلات العرفية لتقريب هذه المسألة إلى الفهم، وضربوا مثلا لذلك (حرارة الماء جراء النار)، إذ أن الماء- في الحقيقة- يسخن ويقبل وصف الحرارة لا لذاته وإنما علة الحرارة شيء غير ذات الماء وهي النار التي تعد حثية تعليلية لحرارة الماء. ومثال آخر قضية (الممكن موجود بالواجب) فوجود الممكن مرتبط بوجود الواجب ففي الواقع ترشحت ثلاث حقائق من هذه القضية بالتحليل الفلسفي:

الأول: الواجب موجود (بالمعنى الأول للموجودية في إطلاقات الوجود).

الثانية: الممكن له وجود (بالمعنى الأول للموجودية في إطلاقات الوجود).

الثالثة: الواجب علة وجود الممكن ويمكن عده حثية تعليلية.^(٤٦)

الحثية التقييدية: ويرادف هذا المصطلح (الواسطة في العروض) التي تعني أن موضوع

القضية لا يمكنه أن يقبل محمولها دون أن يتقيد أو يتصف بوصف معين، فالحكم والحمل في هذا النوع من القضايا لا يتوجه لذات الموضوع العارية من كل وصف وقيد كما في وصف الحمل بالذات،

وإنما يتوجه بعد أن يتلبس بوصف ما أو يتحيت بحثية معينة، وتسمى لذلك بـ (الحثية التقييدية).

وببيان آخر إنها ما يؤدي دور الواسطة في نسبة الوصف إلى الموضوع، إذ أن الوصف والحمل هنا ليس حقيقيا للموضوع، وإنما يتصف به بالعرض بعد وجود ضمنية مسوغة، فصاحب الوصف والحمل الحقيقي ليس الموضوع في هذه القضية.

ومثاله قضية: (البياض أبيض) فإن حكم الأبيض أولا وبالذات يتعلق بموضوع القضية دون وجود قيد وضمنية تسوغ هذا الحمل، أما في قضية (هذا الجسم أبيض)، فالموضوع لا يتصف أولا وبالذات بالمحمول، فالذي يستحق وصف الأبيض بذاته هو البياض، أما الجسم فيتصف به بواسطة ارتباطه واتحاده معه في المحل الذي يحل فيه.

وهناك قضايا أخرى مماثلة في الحكم نظير: (السطح موجود) و(الوحدة موجودة) و(صفات الواجب موجودة)، فحمل الموجودية على موضوعات هذه القضية لا يمكن دون وجود مسوغ، والجسم والوجود والواجب بحسب الترتيب تعد حثيات تقييدية للسطح والوحدة وصفات الحق. ومن هنا يترشح من الأمثلة السابقة ما يأتي:

أولاً: أن الجسم، والوجود، والواجب موجودة (بالمعنى الأول لاطلاقات الوجود).

ثانياً: السطح، والوحدة، وصفات الواجب، موجودة (بالمعنى الثاني لاطلاقات الوجود).

ثالثاً: الجسم، والوجود، والواجب، حثيات تقييدية للسطح، والوحدة، وصفات الحق. فالسطح موجود بعين وجود الجسم لا بوجود زائد عليه، والوحدة موجودة بعين وجود الموجود، لا بوجود زائد عليه، وصفات الواجب أيضاً موجودة بعين وجود الحق لا بوجود زائد على الحق.

وبناء على ذلك فليس للسطح والوحدة و.. وجود مستقل عن الجسم والوجود و.. فهي معدومة باعتبار معين وموجودة باعتبار آخر، فهي باعتبار أن معنى الوجود هو الحقيقة العينية والأثرية وامتلاك ما بإزاء مستقل تكون معدومة، ولكن بمعنى الصدق على الجسم والوجود و... وإمكان

الاتصاف بها حقيقة موجودة.

من هنا يكون الجسم حثية تعليلية للسطح أي ليس بعلة لموجودة السطح بالمعنى الأول للوجود، بل حثية تقييدية له، وبيان آخر السطح موجود بعين وجود الجسم واتصاف الجسم به وصدقه على الجسم حقيقي لا مجازي.^(٤٧)

الحثية الإطلاقية: وهي حثية سلب الحثيات الأخرى وانفلات الموضوع من أي قيد وشرط لصحة الحمل، فلو لم يكن اتصاف الموضوع بالمحمول مقيدا بأي حثية تقييدية وتعليلية فحينئذ يتحتم أن يكون الحمل على الموضوع بحثية اطلاقية، نظير (الحق) في قضية (الحق سبحانه موجود بالذات) فموضوع هذه القضية موجود بدون أية حثية تعليلية لأنه لا يمكن لـ (الغير) أن يكون علة لاتصاف الحق بالوجود بحكم كونه واجب الوجود أبدا، كذلك أن حكم الموجودية تنسب للحق في هذه القضية بدون أي قيد أو حثية تقييدية، لأن هذا الوجود الأصيل حق ويملا كل المتن الواجب. فواجب الوجود لا علة له ولا منشأ انتزاع بل موجود مستقل وقائم بالذات وعين التحقق العيني والحقيقي.^(٤٨)

بقى أن نشير— بعد بيان مفهوم الحثية التعليلية والتقييدية— إلى جهات الاختلاف بين الحثيتين وهي:

١- في الحثية التقييدية يكون الموضوع مقيدا بالحثية بنحو يكون القيد داخلا في الموضوع (قبل الوصف)، أما القيد في الحثية التعليلية فهو خارج عن الموضوع منفصل عنه، إلا أن التقييد والتحيث داخل فيه. ف ((إذا حيث بشيء بحثية في التعبير فأما أن يكون المقصود من التحيث عدم التحيث بالموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد وإن الموضوع بإطلاقه مستحق لحمل المحمول، فالحثية إطلاقية مثل قولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، وإما أن يكون المقصود منه أنه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا

الجسم من حيث أنه مسطح أبيض والجسم من حيث أنه أبيض مرئي وأما أن يكون المقصود تعليل الحكم مثل: أن الإنسان من حيث أنه مدرك للأمور الغريبة متعجب وإنه من حيث أنه متعجب ضاحك، فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع إذ العلة خارجة والمراد علة الوجود لا علة القوام^(٤٩)

٢- أن الحيثية التعليلية علة وواسطة ثبوت المحمول للموضوع والحيثية التقييدية واسطة في عروض المحمول للموضوع، بمعنى أن إسناد المحمول لذات الموضوع مجازي، ومن هنا فإن حكم المحمول في الحقيقة يكون للمقيد وهو الأبيض لا المقيد وهو الجسم، والحكم بالمحمول على الجسم يكون بالعرض والواسطة، فقولنا: (الجسم من حيث هو أبيض مرئي) يكون الحكم صحيحاً فيما لو أخذنا الجسم ملونا بالبياض، إذ الجسم في نفسه غير ملون، فإسناد المرئية للجسم مجاز والواسطة في هذا الإسناد المجازي وجود اللون في الجسم^(٥٠)

٣- أن الحيثية التعليلية لا توجب تكثراً في الموضوع، والمشهور أن الحيثية التقييدية توجب تكثراً في الموضوع، بخلاف صدر الدين الذي رد نظرية المشهور مستدلاً في أن: ((الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى، ولكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض ألا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة؟ وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى، ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة بسيطة من كل الوجوه^(٥١)، ينتج من ذلك أن التباين المفهومي في الحيثية التقييدية قطعي لكن هذا التباين لا يوجب دائماً التباين الوجودي وأحياناً ينسجم مع بساطة ذات الموضوع أيضاً.

تقسيمات فرعية للحثيات:

للحثيات تقسيمات أخرى فرعية بعد انقسامها على أنواع أساسية، وأهم هذه التقسيمات تتعلق بالحثيات التعليلية والتقييدية.

١- تقسيمات الحثيات التعليلية: تقسم الحثية التعليلية على أساس اتصاف الواسطة بالعلة وعدم اتصافها بالوصف والقيد على حقيقة وإعدادية وتقسم باعتبار التباين المصادقي بين الواسطة (العلة) وذي الواسطة (المعلول) على خارجية وتحليلية.

(أ) حثية تعليلية: حقيقية- إعدادية:

الحثية التعليلية الحقيقية: هي تلك الواسطة التي لا تكون واسطة في ثبوت المحمول للموضوع (ذي الواسطة) فقط، وإنما هي نفسها حقيقة تتصف بذلك القيد والوصف، لذا تعطي العلة في هذا القسم المقيد وصفاً من نسخ ذاتها، فهي تتصف به حقيقة وتوصف المقيد به أيضاً، مثل كون واجب الوجود علة وجودية يمنح الوجود لمعاليله ويعطيهم الوجود الذي هو وصف ذاتي له.

الحثية التعليلية الإعدادية: وهي نوع الحثية التعليلية التي تؤدي فيها الواسطة دوراً

إعدادياً لا إيجابياً، فالواسطة_ التي تكون علة لاتصاف ذي الواسطة (الموضوع) أو المقيد بالقيد_ لا تتصف بذلك الوصف والقيد في الحقيقة، وإن كان لها دور في ثبوته للموضوع، لذا تعد من صنف العلل الإعدادية مثل: (الثوب أبيض بالشمس)، فالشمس علة وواسطة في ثبوت البياض للثوب، لكن نفس الشمس لا تتصف بهذا البياض ((وأما الثاني أي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض فهو أن الواسطة في الثبوت يكون منشأً للاتصاف بشيء بالذات وهي قسمان: أحدهما أن يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء وثانيهما أن لا يكون كالشمس الواسطة لها، أو لاسوداد وجه القصار وبيضاض الثوب مثلاً فيصح أن يقال أن الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تتصف بما فيه الواسطة مع اتصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقاً))^(٥٢) ويعزز هذه الرؤية

حسن زاده الأملي إذ يرى: أن هناك ملاحظة في غاية الأهمية وهي أن أقسام الحثية التعليلية التي تعد نحوًا خاصًا من الوسطة في الثبوت تختلف عن الوسطة في الثبوت المنطقي إذ أن الأولى في مقابل الوسطة في العروض، ولها رواج باللغة الفلسفية في حين أن الثانية تكون في مقابل الوسطة في الإثبات ورواجها في اللغة المنطقية، ولها شهرة في باب البرهان^(٥٣).

أما تطبيق هذه الحثية في الدائرة المنطقية فهو فيما يعرف باب البرهان اللمي، إذ يؤدي الحد الأوسط فيه مقام العلية الإعدادية للنتيجة سواء أكانت من ناحية الكيف سلبيًا أو إيجابيًا، وأن هذه العلية تؤدي دورًا آخر من خلال سببيتها للتصديق الذهني والثبوت الخارجي بثبوت الحد الأكبر للأصغر.

وسواء أكان اتصاف الأصغر بالأكبر حقيقياً بالذات أم مجازياً بالعرض فيقال للحد الوسط هنا واسطة في الثبوت المنطقي في مقابل الوسطة في الإثبات.

إلا أن مورد البحث في هذا النوع من الحثية التعليلية ليس في علة النتيجة، أو الوسطة في العروض، بل الكلام عن علة ومنشأ الاتصاف الحقيقي الخارجي للموصوف لا الذهني، فالحد الأصغر بلحاظ هو الأكبر، إذ أن الموصوف بالذات له ذلك الوصف بالحقيقة، ولا يصح سلب الوصف عنه. فالعلة لا تنسلخ عن تلك الوسطة والمعلول لا يكون واحداً من طرفي الاتصاف وهو بخلاف الوسطة في الثبوت المنطقي التي هي ليست شرطاً في اتصاف الأصغر بالأكبر اتصافاً حقيقياً، بل ربما يكون المعلول أحد الطرفين هو الأصغر أو الأكبر.

(ب) حثية تعليلية: خارجي- تحليلية:

إن الحثية التعليلية كواسطة في الثبوت لها تقسيم آخر، إذ أن العلية على قسمين: خارجية وتحليلية، وتقرير ذلك: أن العلية مستلزمة تعدد العلة والمعلول وتغايرهما، فلا يكون الشيء الواحد علة ومعلولاً في آن واحد، لأن العلة لها تقدم على المعلول وتقدم الشيء على نفسه محال، لكن تغاير

العلة والمعلول أحيانا يكون خارجيا (علة خارجية) وأحيانا يكون تحليليا (علة تحليلية)^(٥٤)

التغاير الخارجي: ويتحقق هذا التغاير عندما يكون للعلة وجود غير وجود المعلول وإن كانت العلة- هي في الواقع- من أجزاء المعلول، وبناء على ذلك تكون العلل الأربع وهي: الفاعلية، والمادية، والصورية، والغائية جميعها عللا خارجية. فالعلة- في هذه الحثية- لها وجود خارجي مستقل عن الوجود الخارجي للمعلول.

التغاير التحليلي: وهو نحو تغاير يكون على الصعيد الذهني والتحليل العقلي فقط، أما على الصعيد الخارجي فالعلة والمعلول شيء واحد، فالعقل يحلل ذلك الشيء، ويستنتج منه معاني متعددة. وأكثر ما تبين هذه الظاهرة في بحث (اللم)، وهذا ما نجده في (برهان الشفاء) للشيخ الرئيس، إذ يبين أن برهان اللم يكون الحد الوسط فيه علاوة على كونه علة التصديق بثبوت الحد الأكبر للأصغر أو سلبه عنه، هو- في الوقت ذاته- علة لنفس الثبوت أو السلب^(٥٥). ومن خلال ذلك يتضح تحليل هذا القياس اللمي: (زيد إنسان، وكل إنسان حيوان، فزيد حيوان)، فمن شروط صحة القياس، أن يكون الحد الأصغر والأوسط والأكبر في الاستدلال موجودة بوجود واحد، لأن مقتضى حمل هذه الثلاثة بعضها على بعض يعني وجود الهو هوية الشخصية في الخارج بين زيد والإنسان والحيوان، ولو لم يتحقق ذلك ستفتقد مقدمتا القياس ثم النتيجة شرط الصحة، فحمل الحيوانية على زيد يكون بواسطة حملة على الإنسان، إذ الإنسان علة حيوانية زيد، لأن الحيوانية تحمل على الإنسان أولا، والإنسان يحمل على زيد، ويلزم من ذلك صحة حمل الحيوانية على زيد.

وتفصيل ما تقدم، أن إنسانية زيد علة لحيوانيته، لأن الحيوانية- في مرتبة متقدمة- وصف ذاتي للإنسان، وزيد إنسان، فالإنسانية موجبة لحيوانيته، هذا على صعيد التحليل العقلي، أما على الصعيد الخارجي فلا يوجد عندنا وجود مستقل باسم إنسانية زيد (العلة) ووجود آخر بعنوان حيوانية زيد (المعلول)، بل في التحليل العقلي فقط يستقل الاثنان أحدهما عن الآخر، فيزيد العقل معنيين

اثنين هما: (الحيوانية والإنسانية) ويفهمها بصورة مستقلة أحدهما عن الآخر، فيدرك أن حيوانيته معلولة لإنسانيته، ولو لم يكن إنساناً فلا يكون حيواناً.

ويبدو للعقل أن هذه العلية عليّة حقيقية بين حقيقتين لا بين مفهومين في الظاهر، أما في الواقع وبعد إمعان العقل يتبين أن أحدهما علة والآخر معلول في الوجود الخارجي على الرغم من أنهما وجود واحد، ولهذا السبب سميت هذه الحثية بـ (التحليلية).

٢- تقسيمات الحثيات التقييدية:

إن ملاك صدق الاتصاف المجازي للموصوف هو الارتباط الخاص بين الموصوف في القضية (ذي الواسطة) وبين الموصوف الحقيقي (الواسطة)، لأنه ما لم يتم الارتباط فلن يسري حكم أحدهما إلى الآخر. والارتباط بين الواسطة وذيها بنحو عام نوعان: الارتباط الاعتباري والارتباط الوجودي.

الارتباط الاعتباري: وهو اختراع ذهني يستعمل من أجل الوصول إلى هدف وغاية، وتسمى (اعتبارات ما بعد الاجتماع) لأنها ظهرت في آحاد المجتمع بصورة اعتبارية نتيجة الفكر الاجتماعي للإنسان، فليس لها واقعيات نفس أمرية، لذا فإن المقياس العقلائي الوحيد في اعتبارات وملاك الصدق والكذب في هذه الاعتبارات هو لغوية الاعتبار وعدم لغويته. من هنا فجعل الاعتبارات في الأمم والطبقات المتنوعة تتم بحسب حاجتهم وعلى أساس هدفهم^(٥٦). ولهذا النوع من الاعتبار أمثلة كثيرة في الواقع الاجتماعي مثل: الاعتبارات الحقوقية فأصل المالكية وأصل الرياسة كان الهدف من جعلهما هو تنظيم المجتمع البشري، والاعتبارات الأدبية مثل: التشبيهات والتمثيلات والأشعار كان الغرض من جعلها تهيج الإحساسات الداخلية للسامعين.

فعندما ندخل قضايا الحوارات العرفية التي يستعملها الإنسان في مختبر التحليل الفلسفي يتشكل عندنا نوعان من الإسناد في القضايا:

الأول: إسناد حقيقي: يكون فيه إسناد المحمول إلى الموضوع بالذات.

والثاني: إسناد مجازي: لا يكون الإسناد فيه للموضوع في القضية بالذات، وإنما نتيجة الارتباط الاعتباري بين الموضوع المجازي (ذي الواسطة) مع الموضوع الحقيقي (الواسطة). وينقسم الإسناد المجازي بدوره على:

١- الإسناد المجازي الفلسفي: وهو نحو الإسناد المجازي الذي يكون اتصاف الموصوف فيه

بالوصف والموضوع بالمحمول بالعرض لا بالذات، ومن خصائص هذا الإسناد:

أولاً: أن هذا الاتصاف يحتاج إلى التأمل العقلي والدقة التحليلية لتبين مجازيته، وبدون أعمال ذلك لا تستبين حقيقته.

ثانياً: لو قطعت صلة الموصوف في القضية عن الواسطة (الموصوف الحقيقي) في عالم التحليل، لأصبح سلب الوصف عنه جائزاً، أما في حالة لحظ الموصوف الحقيقي وارتباطه الوجودي بالموضوع فإن صحة السلب غير جائزة عندها. وتصبح القضية كاذبة. والقائل بلحظ متن الواقع قد وقع في تناقض، لأن هذا الاتصاف بدليل نشأته من الارتباط الوجودي والواقعي سيكون واقعياً، وكذا يكون ضرورياً أيضاً بناء على قاعدة (أن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات) وإلا فما بالعرض سيصبح مجرد زعم، لذا ملاك الصدق والكذب في مثل هذه الاتصافات هي الارتباطات في القضايا الفلسفية المجازية التي تكون أولاً للموصوف الأصلي وبواسطة الارتباط الوجودي تلحق الموضوع، وثانياً وبالعرض يتصف الموضوع بواسطة الحثية التقييدية بوصف محمولي. ويتضح اختلاف المجاز بالانتباه إلى البيان العرفي والمجاز الفلسفي المذكور، لذا فإن في المجاز العرفي يكون سلب الوصف من الموصوف بلحظ المتن صحيحاً كاللحظ والاعتبار العقلي، لكن في المجاز الفلسفي يكون سلب الوصف صحيحاً فقط في عالم التحليل والاعتبار العقلي لكنه وبلحظ متن الموجود الخارجي فغير صحيح.

٢- الإسناد المجازي الاعتباري: وهو نحو الإسناد المجازي الذي يكون اتصاف الموصوف فيه

بالوصف والموضوع بالمحمول بالاعتبار، فالاتصاف ليس واقعياً، إذ أن منشأ ارتباط طرفي القضية بمجرد الاعتبار العربي. أما مسوغ صحة الإسناد وبرأته من الكذب فهو نحو الارتباط الاعتباري بين الموضوع والمحمول نظير ارتباط الملكية الاعتباري في قضية (أنا تعطلت) التي صح فيها الإسناد اعتماداً على قضية (سيارتي تعطلت)، إذ أن الموضوع المجازي (أنا) سيتصف بالمحمولية بواسطة الموضوع الحقيقي (سيارتي) وهذا الارتباط يوجب الظهور المجازي لتلك القضايا. لكن سلب المحمول من الموضوع (أنا) الذي يمثل متن الواقع صحيح أيضاً ولا يوجب التناقض، إذ يمكن أن يسلب العطل مني فأنا متن الواقع وأقول بصدق (أنا لم تعطل)، لأن هذا الاتصاف ليس واقعياً، إذ أن منشأ ارتباط طرفي القضية الذي هو مجرد اعتبار وليس له واقعية عينية. أما مسوغ صحة الإسناد وبرأته من الكذب فهو نحو الارتباط بين (أنا) و(سيارتي) وهو ارتباط الملكية الاعتباري. أي أن ملاك صدق اتصافي (أنا) بالعطل في هذا الحال مجازي. والواسطة هنا هي الحثية التقييدية التي تتشكل في القضايا العرفية. وهذا النوع من الحثية ليس واقعياً فلسفياً، إذ أن الارتباط الوجودي (الفلسفي) هو واقعية نفس أمرية وغير معلقة على اعتبار المعتبر ووضع الواضع، وهو ارتباط يحدث في جميع القضايا الفلسفية بين الواسطة وذوي الواسطة. فالاتصاف الواقعي الحقيقي يعني اتصاف الموصوف بالذات بالوصف والموضوع بالمحمول، بنحو أن سلب الوصف ما بالذات عن الشيء الموصوف به يكون محالاً بالقطع، ووجه الاستحالة عدم إمكان سلب الذاتي عن الذات.

أ) الحثيات التقييدية الجلية- الخفية- الأخفية

وعلى أساس ظهور وخفاء الوسائط وظهور وخفاء صحة السلب للعقل الإنساني فإنها ستؤول إلى ثلاثة أقسام:

١ - حيثية تقييدية جلية:

وهو نوع الارتباط الذي يحصل بين الواسطة وذو الواسطة بنحو اتصالي عبر الإشارة الحسية، ولا يعني ذلك عدم وجود تمايز وتغاير وجودي بين الواسطة وذيها، فهذا الاتصاف يستخرج بصورة حتمية وجلية من ارتباطهما الوجودي، لأنه ما لم يتحقق هذا الاتصال فلا إمكانية لسراية الوصف من الواسطة لذيها. غير أن هذا الاتصال يجبر العقل على التأمل والتمعن قبل قبول الحكم بإمكان سلب الوصف المجازي عن الموصوف، ويطلق على هذه الواسطة حيثية تقييدية جلية، والمثال المشهور بين الحكماء حولها هو مثال السفينة والجالس فيها (٥٧)، فعلى الرغم من أننا جالسون والسفينة تتحرك إلا أننا ننسب الحركة لذواتنا، فالسفينة واسطة في عروض الحركة علينا وهذه النسبة مجازية كما يشير صدر الدين: ((نعم لو أريد بالواسطة واسطة في العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت صحيحا مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة أنه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الإسناد الذي بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذي هو بسبب أمر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لأن هذا الإسناد بالحقيقة دون الأول واللازم في التعريفات صدقها على الأفراد صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح في صحة التعريف إن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد المعرف)). (٥٨)

٢ - حيثية تقييدية خفية:

وهي نوع الحيثية التقييدية التي يكون فيها للقيّد تحقق واستقلال، وله وصف ذاتي، ولذي الواسطة تحصيل وانحياز أيضا، ولكنه _ على خلاف القيد _ ليس بنفسه وبذاته وإنما بواسطة ذلك القيد، فهي نحو ارتباط الواسطة بذيها عبر العلاقة العرضية، فحين لا يدرك التمايز والتغاير الوجودي بين الطرفين بالإشارة الحسية، على الرغم من وجود هذا الارتباط في الواقع بينهما لكن عبر التأمل والتحليل العقليين سيحكم بهذا التغاير بينهما، وبإمكان سلب الوصف المجازي عن الموصوف، سوى

أن هذا الإدراك يحصل للعقل بصورة خفية ودقيقة، فمن خلال التحليل الفلسفي للحكم يتبين أن (عدم صحة سلب المحمول) وصف عرضي على الجوهر بسبب الارتباط العروضي بينهما، فمع الارتباط الواقعي تكون صحة السلب غير ممكنة، وإن تحققت يلزم منها كذب القضية، لأن ارتباط ما بالعرض بما بالذات واتصافه به سيكون واقعيا وضروريا. لكن العقل بعد التأمل الفلسفي يحصل على عدم صحة هذا الحكم، بل ثبوت عكسه، لأن حقيقة الإسناد مجازية أصلا، فيكون سلب ذلك الوصف من الموصوف المجازي صحيحا، لأنه لو قبل الجوهر ذلك بالذات، للزم منه محال انقلاب الجوهر إلى العرض فإن ((كون اتصاف الجواهر بالأعراض اتصافا خارجيا وعروضا حلوليا بأن يكون للموصوف مرتبته من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة بل مجردا عنها وعن عروضها)).^(٥٩)

لذا يسمى هذا النوع من الارتباطات للواسطة بـ (الحيثية التقييدية الخفية) كصحة سلب الأبيض من الجسم في قضية (الجسم أبيض) ومثاله: (الجسم أبيض بالبياض)، فالأبيض (المشتق من البياض) وصف لنفس البياض أولا وبالذات، وللجسم ثانيا وبالعرض. وعلة هذا الارتباط المجازي هو الارتباط العروضي للبياض مع الجسم أو العلاقة المكانية بين الحال والمحل.

بناء على ما تقدم لا يمكن عد العلاقة محل النظر حقيقة لا على صعيد الحيثية التعليلية ولا التقييدية، أما على الأولى فسيصبح معنى القضية: أن الجسم في ذاته يقبل حكم البياضية، والحق أن الجسم في مرتبة ذاته لا لون له، ولو افترضناها حيثية تقييدية فهو لا يتصف بالبياض، وإنما صح الحمل من باب اتحاد الحال بالمحل التي سوغتـ بنحو مجازي وثنائيـ أن يتصف بالأبيضية^(٦٠) إلا أن ذلك لا يعني الإجابة عن سؤال أكون عروض البياض على الجسم يفتقر إلى علة فاعلية أم لا؟ إذ الافتقار حاصل وليس له تأثير في مطلبنا، وحتى لو افترضنا أن البياض نفسه بنفسه عارض للجسم، فالحاجة وعدمها إلى الحيثية التقييدية باقية على الرغم من ذلك^(٦١).

في النهاية ننوه إلى أن الأعراض - باعتبار - نحوان: الأول: الأعراض الثبوتية، مثل: كيف الذي هو أمر وجودي ويعرض على أمر وجودي، والثاني: الأعراض السلبية، نظير العمى الذي هو أمر عديمي انطلاقاً من كونه عدم ملكة.

والأعراض الثبوتية نوعان أيضاً: أعراض غير نسبية مثل الكم والكيف، والأعراض النسبية، مثل: الإضافة والوضع والحدة. لذلك فصدر الدين اعتبر القيد في الحثية التقييدية الخفية على ثلاثة أنحاء وبذلك تعد ثلاث حثيات:

١ - حثية تقييدية انضمامية، ومثالها: (الجسم من حيث له بياض أبيض).

٢ - حثية تقييدية نسبية، ومثالها: (السماء من حيث إنها فوق الأرض فوق).

٣ - حثية تقييدية سلبية، ومثالها: (زيد من حيث عدم امتلاكه البصر أعمى).

علماً أن أشهر قسم من هذه الأقسام هو (الحثية التقييدية الانضمامية) التي وردت في كلام كبار الحكماء نظير الحكيم السبزواري^(٦٢) كما يشير صدر المتألهين إلى الأقسام الثلاثة للحثية ببيان مختصر، فيقول: ((... قد يكون ذات الموضوع باعتبار حثية تعليلية خارجية عن مصداق الحكم وقد يكون مع حثية أخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد أعمى أو إضافية كالسماء فوقنا أو اعتبارية كزيد ممكن أو انضمامية كزيد أبيض))^(٦٣)

٤ - حثية تقييدية أخفوية:

وهي ارتباط بين الواسطة وذيها بنحو الاتحاد، إذ لا يحصل التغير والتمايز بين الطرفين لا عن طريق الإشارة الحسية فحسب بل حتى بالنظر العقلي الدقيق أيضاً، وذلك بسبب شدة الارتباط بين الموصوف والوصف، فيدعى أن لذلك الوصف حقيقة، ويشير السبزواري إلى شدة خفاء هذا الارتباط فيقول: ((أنه يدرك بالنظر الدقيق البرهاني بل بالذوق اللطيف العرفاني))^(٦٤) لكن العقل المستنير الحاد بالتأمل الواسع الدقيق والتحليل العميق يحكم بتمايز الطرفين والحكم بصحة سلب الوصف عن

الموصوف المجازي، وهذا التأمل العقلي الدقيق يخبر عن أن صحة السلب هذه أشد خفاء على العقل، ومن هذه الجهة وفي هكذا نوع من الارتباطات يقال لهذه الواسطة بالحيثية التقييدية الأخفوية، وهي من ارهاصات فلسفة الحكم المتعالية، ونطاق هذه الحيثية ارتباط الوجود بالأحكام المختصة به مثل: الوحدة والتشخص، وفي ارتباط الوجود بالماهية.

وللحكم السبزاوي في أقسام الحثيات التقييدية والواسطة في العروض كلام وتفصيل يدعم ما سبق، وتقديره ((واسطة في العروض وهي أن يكون مناطا لاتصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض واتصاف نفسها به بالذات، وكانت على أنحاء وفي بعضها صحة السلب ظاهرة كما في حركة السفينة وحركة جالسها وفي بعضها خفية كما في أبيضية الجسم وأبيضية البياض وفي بعضها أخفى كالجنس في باب التحصل (بالنسبة إلى الفصل).. أشرنا إلى أن الواسطة في العروض في الطبيعي وشخصه والماهية ووجودها من هذا القبيل، فصحة سلب التحقق والتحصل هنا بالنظر الدقيق البرهاني (بحيث يترأى الاتصاف بما فيه بالحقيقة وهذا الظهور والخفاء وشدته تدهور مدار الارتباط بحيث يصير كاتحاد اللا متحصل مع المتحصل))^(٦٥)

فإن الحكم بعدم صحة سلب الوصف عن الموصوف في حال الاتصال الوجودي بدوي ظاهر، لأن هذا الاتصال قد استخرج من واقعية خارجية، ويخبر عن الارتباط الواقعي لما بالذات وما بالعرض. والحق أنه ليس كذلك بعد التعمق في التدبر والتجرد الذهني ولا يستلزم الكذب، إذ يتبين أن الوصف في حقيقته مجازي، فيلاحظ العقل ذا الواسطة بدون الواسطة، ويدرك سر ذلك الوصف من الموصوف المجازي.

إذ أن ديدن البحث الفلسفي هو التدبر التحليلي وعدم التوقف عند الأحكام البدوية. ويعد الحكم بعد العبور من هذا التحير البدوي وإدراك موضوع المجاز بلغة فلسفية _ يصف الموصوف الأصلي أولا وبالذات والموصوف المجازي ثانيا وبالعرض. وهو بخلاف ما عليه الكلام في الحيثية الجلية

التي يقتصر فيها الخفاء على الإشارة الحسية.

(أ) تقسيم الحثية التقييدية على: مجازية وانضمامية وحقيقية:

للحثية التقييدية تقسيمات متعددة بلحظات مختلفة، ومنها انقسامها على:

(١) الحثية التقييدية المجازية (السرابية):

وهي نوع الحثية التقييدية التي يكون للواسطة فيها وذي الواسطة تحصل واستقلال خارجي، إلا أن الواسطة تمتلك الوصف بالحقيقة، أما ذو الواسطة فله الوصف بالعرض والمجاز. والميزة الأساسية التي تمتاز بها هذه الحثية عن قسيمتها الانضمامية أن الواسطة فيها تتغير مع ذبها من الجهة الوجودية والوضعية والمكانية، وتتحد معها من الجهة العرفية والاعتبارية، والمثال الذي عادة يضرب لهذه الحثية هو: (زيد متحرك بـ "السفينة")، ف (زيد): هو الموضوع المقيد (ذو الواسطة) الذي له وجود مستقل ومتحصل، و(متحرك): هو المحمول، والوصف، و(السفينة): هي الواسطة، أو القيد الذي له وجود متحصل ومستقل.

فوصف الحركة _ في الحقيقة _ للسفينة لكن وبلحاظ الارتباط بين زيد والسفينة (أي وجود زيد داخل السفينة واتحاده معها عرفاً) يسري الوصف إلى زيد، فزيد متحرك، لكن لحمل هذا الوصف على زيد لابد من وجود واسطة^(٦٦).

وينساق هذا الوصف مع مثال آخر وهو: قضية (الميزاب جار) فإسناد الجريان للميزاب مجازي، إذ الميزاب في الواقع غير جار ولكن الماء يجري فيه فأمكن نسبة الجريان له. فليس الوصف زائداً على الموصوف فحسب بل إن اتصاف الموضوع بالوصف مجازي أيضاً. وتنقسم هذه الحثية على حثية سرابية نسبية وأخرى سرابية محضة^(٦٧). وهي حثية _ من الناحية البلاغية _ تكون فيها النسبة بين المسند والمسند إليه على نحو المجاز العقلي لا الحقيقة، ويسوغ هذا النوع من الإسناد في البلاغة بين طرفين لا يصح الإسناد بينهما في الظاهر، وتحتاج من الناحية البلاغية إلى قرينة تصرف

الظاهر إلى الحقيقة كيما يصح الإسناد، أما في الفلسفة فحتاج - حتى تصح النسبة - إلى واسطة في الثبوت تسوغ الإسناد وتصرف المجاز إلى الحقيقة^(٦٨).

(٢) الحثية التقييدية الانضمامية:

وهي نوع الحثية التقييدية التي يكون فيها للواسطة (القيد) وذو الواسطة (المقيد) وجود محصل ومستقل، ويكون الوصف للقيد بالذات، وللمقيد بالمجاز والعرض. وتختلف هذه الحثية عن سابقتها بأن الواسطة فيها من الجهة الوجودية مغايرة للمقيد ولكن من الجهة الوضعية متحدة معه. ومثالها: (الجدار أبيض بالبياض)، ف (الجدار): وهو الموضوع المقيد، وله وجود مستقل، و(الأبيض): هو المحمول، أو الوصف، و(البياض): هو الواسطة والقيد وإن كان له وجود ناعتي (عرض)، لكنه وجود متحصل. ووصف الأبيض (المحمول) هو في الحقيقة من ذلك البياض (الواسطة)، لكن بلحاظ أن البياض قد اتحد مع الجدار، فسرى حكم أحد المتحدين إلى الآخر، ألا أن حمل الأبيض على الجدار بحاجة واسطة هي البياض.

(٣) الحثية التقييدية الحقيقية:

وهي نوع الحثية التقييدية التي يكون فيها وجود الواسطة (القيد) متحصل ومستقل، أما ذو الواسطة (المقيد) فوجوده غير متحصل ويكون حمل الوصف عليه بالعرض والمجاز، وتنقسم على: اندماجية ونفادية وشأنية.

٣- أ- الحثية التقييدية الحقيقية الاندماجية:

وهو نوع الحثية التي يكون للواسطة فيها وجود متحصل حقيقي سواء أكان واجبا أم ممكنا، ويكون لذو الواسطة (المقيد) وجود غير متحصل ومندمج في متن الوجود المتحصل ويملاً هذا المتن كل وجوده، بل إن ذا الواسطة ينتزع من حاق وجود الواسطة، وكون ذي الواسطة موجودا في الخارج لا يعني استقلاله الوجودي، إذ أنه في حد نفسه معدوم، وهو موجود بالعرض، وذلك الوجود

الأصيل (الواسطة) هو السبب الحقيقي في أن يعرض عليه لفظ (موجود) ويحمل عليه، والتحصل الخارجي لهذا الموجود بالعرض لا يضيف إلى متن المتحصل شيئاً، من هنا تقرر أن تعدد الوساطة لا يستلزم تعدد وتكثر الوساطة. نظير: (صفات الواجب موجودة بالواجب) فكل صفة مندمجة بتمام ذات الواجب ولا تحتل جزئية الذات، فصفات الحق عين ذاته وكل ذاته، فالعلمية صفة مستغرقة بتمام الذات وكذا الحياة والقدرة مندمجة بحاق وجودها ولا مجال للتمايز بينها، وكذا جميع المعقولات الثانية الفلسفية كمثال العلية والوحدة في قضية (الوحدة موجودة) أو (العلية موجودة) بالوجود.

فالحيثية الاندماجية عندما نقول أن الله تبارك وتعالى عالم فوجود الله وذاته (حيث تقييدي) لصفاته يعني صفات الحق تعالى غير زائدة على ذاته، بل بعين ذاته موجودة، لكن صفاته ليست مثل السطح في نفاد وحد وجوده بل منطبقة على كل ذاته ويمكن القول (الله علم كله) فصفاته مندمجة مع ذاته وبذلك من الأصح أن نقول (الله علم وقدرة وحياة) بدلا من أن نقول (الله عالم وقادر وحي)، فصفات الحق مندرجة ومندمجة في كل ذات الحق ولكل صفة مع تمام الذات وحدة وجودية.

وتنقسم هذه الحيثية على اندماجية ثبوتية: يعني عينية الوصف مع الموصوف تبعث على أن يكون الوصف موجودا حقيقة بواسطة الموصوف غاية ما في الأمر أنه لا بوجود زائد، بل بنفس وجود الموصوف وأن واسطة وعلية الموصوف تحليلية.^(٦٩)

وحيثية اندماجية مجردة: وفيها عينية الوصف مع الموصوف تبعث على أن يكون الموصوف حقيقة وبتمام الوجود متصفا بها، لكن هذه العينية لا توجب الثبوت التحليلي للوصف، بل دائما يكون الثبوت والوجود للوصف مجازيا^(٧٠).

٤- ب- الحيثية التقييدية الحقيقية النفاذية:

في هذه الحيثية يكون للواسطة وجود أصيل ممكن وجوده بالذات ويكون المقيد أو ذو الوساطة موجودا لا متحصلا وتحققه بالعرض، وينشأ من حد ونفاد ذلك الوجود المتحصل والأصيل. وفي

الأساس تطرح هذه الحثية في مورد الماهيات وعن طريق هذه الحثية تحل إشكالية وجود الممكنات وتحقق جميع الماهيات الإمكانية.

فهي حثية الحدود الهندسية للأجسام، وهي بعبارة فنية (الجسم التعليمي) الذي يؤطر الجسم ويرسم خريطته الوجودية، وهذا المفهوم من الناحية المعرفية منتزع من الوجود الخارجي للأجسام بملاحظة حدودها ونهاياتها، أما من الناحية الوجودية فهو وجود انتزاعي غير منحاز عن الجسم ليس له حيز وجودي يمتاز به سوى هذه الحدود المشتركة مع الأجسام التي تسوغ إطلاق الوجود عليه. فتحقق الحثية النفاذية تحقق حدي وليس شيئاً وراء المتن كما أنها ليست من الأوصاف المندمجة والمندكة في ذلك الوجود الأصيل، ويشير صدرا إلى أن الماهية تنتزع من حد الوجود لا أنها من الأوصاف التي تنتزع من حاق ذات ذلك الوجود الأصيل، فيقول في الشواهد الربوبية: ((أن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له، لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر، فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود، أي بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد)).^(٧١)

نهاية الجسم ليس له وجود منحاز يمتاز به عن الجسم، لذلك لا يشار إلى السطح أو المساحة بالإشارة الوجودية التي تحدد حيزه وتميزه عن غيره فلا نقول: هذا كتاب وهذه مساحته بنفس الإطلاق الوجودي. وتفترق هذه الحثية عن سابقتها بأن الإطلاق في الأولى مندمج بكل وجود موضوعه الذي يتمتع بالوجود الحقيقي الخارجي، فنقول: (كل الذات علم)، في حين أن في الحثية النفاذية لا يستقيم الكلام فلا نقول: (كل الجسم سطح)، إذ أن الجسم ليس كله سطحاً وإنما السطح منتزع من نهايات الجسم وحدوده. وينبغي الإشارة على أن السطح لا يوصف بالموجودية بنفسه دون أن يتقيد بالجسم فهو ما يستحق الحمل بنفسه أما السطح فيحمل عليه الوجود مجازاً من خلال تعلقه بالجسم وإحاطته به. وتنقسم هذه الحثية على قسمين: الحثية النفاذية الثبوتية والحثية

النفاذية العدمية، والأولى: لها حالة ثبوتية، فالسطح والعرض والطول والخط وإن كانت جميعها حدوداً بمعنى أن السطح حد الجسم والخط حد السطح، لكنها تمتاز بنحو إيجابي من الثبوت، أما الثانية: فهي عدمية محضة، ومثالها النقطة، فهي وإن كانت حد الخط، لكنها فاقدة للطول والعرض والعمق.

٣- ج- الحثية التقييدية الحقيقية الشأنية:

وهي نوع الحثية التي تمتاز فيها الواسطة بلياقات وجودية كمالية فهي سعية وانبساطية، أما ذو الواسطة فهو موجود لا متحصل، ونحو وجوده أنه ظهور وشئون ذلك الوجود السعي، أما تحققه فهو بالعرض وببركة ذلك الوجود السعي فهي لا يضيف إلى ذلك الوجود الأصيل شيئاً، ولذا لا يستلزم التعدد والتكثُر في ذاته. وما تمتاز به هذه الحثية أن الموصوف لا يتحقق باندماجه في الواسطة كما في الاندماجية، كما لا يوجد بنحو حدي ونفاذي كما في النفاذية، بل أن تحققه تحقق ذلك الوجود السعي نفسه، وهو شأن من شئونه.

والمثال الموافق لهذه الحثية هو: (النفس وقواها)، فالنفس في عين الوحدة (التي ندركها بالعلم الحضورى) لها قوى متعددة حاضرة فيها من قبيل العقل والخيال والحس، وهي ذات وجود سعي انبساطي، فهي عين جميع القوى. فالنفس إطلاق يجمع كل قواها ولا تنفرد قوة بعينها في إطلاق لفظ النفس عليها، وهذه القوى في حد نفسها معدومة ويكون لها تحقق بواسطة النفس ونفس تحققها ظهور للنفس، فتحقق قوى النفس تحقق شأني فالنفس تنزل وتخرج من مقام الإطلاق حتى تظهر بصورة إحدى القوى. ((إن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها عاقلة ومتخيلة وحساسة ومنمية ومحركة وطبيعة سارية في الجسم.. فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس فيصير عند الإبصار عينا باصرة عند السماع أذنا واعية...)). (٧٢)

فيقال عندها: النفس في وحدتها كل القوى، وكل القوى هي النفس، وكل قوة هي عين القوة

الأخرى، فينصهر التعدد هنا ويذوب في الوحدة. وهو ما عليه فلاسفة الحكمة المتعالية وعلى رأسهم مؤسسها الشيرازي، إذ يقول_ في باب النفس وقواها_ بالعينية، فقوى النفس هي عين النفس وهي حيث تقييدي لقواها، وليس لهذه القوى وجود زائد عليها، بل إنها مراتب وشئون لها، فهي في إحدى المراتب عين العاقلة وفي أخرى عين المتخيلة وفي أخرى عين الحاسة وهي في مرتبة العاقلة ليست متخيلة وفي مرتبة المتخيلة ليست بعاقلة ولا حاسة فجميع قوى النفس عينها وموجودة بوجودها^(٧٣).

أحكام الحثيات التعليلية والتقييدية:

للحثيات بلحاظ تنوعها أحكام مختلفة، وبلحاظ وحدة الحثية أحكام مشتركة، وأهم هذه الأحكام ما يتعلق بالحثية التعليلية والتقييدية التي ستلقي بظلالها على فرضية البحث.

أولاً: أحكام الحثية التعليلية:

تعرف الحثية التعليلية بأنها علة الاتصاف الحقيقي لذي الواسطة بوصف ما، بحيث يتصف المقيد بذلك الوصف بالذات ((والواسطة في الثبوت أن يكون منشأ للاتصاف بشيء بالذات))^(٧٤) بنحو يكون سلب الوصف عنه بلحاظ_ أنه مقيد_ غير ممكن، لذا يكون نقيض هذه القضايا كاذبا ((أي بحيث لا يصح لذلك الشيء السلب عن ذي الواسطة))^(٧٥). أما أهم أحكام الحثية التعليلية فهي:

الحكم الأول: التعدد والتغاير العلي والمعلولي بين الواسطة وذيها، سواء أكان هذا التغاير خارجياً أم تحليلياً، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون علة ومعلولاً لنفس الجهة، إذ أن العلة لها تقدم رتبي على المعلول، وتقدم الشيء على نفسه محال^(٧٦). وهذا الحكم سبب لانقسام الحثية التعليلية على: خارجية وتحليلية.

الحكم الثاني: إن الواسطة أو القيد_ في الحثية التعليلية_ ليست جزءاً من المقيد، بل خارجة

عنه، ومع ذلك فإن التقيد والتحيث داخل في الموضوع، فالموصوف يقبل الوصف فقط عندما يتقيد ويتحيث، إلا أن ذات الموصوف لأجل أن يصبح مصداقا لذلك الحكم لا يحتاج إلى الاقتران بالقيد،^(٧٧)

الحكم الثالث: يتضح بناء على خروج القيد من الموضوع وعدم جزئيته له - أن الوصف والقيد في هذه الحثية لا يوجب تكثرا وتعددا لذات الموصوف، فلا يوجب تضيق الموصوف أو تقليل دائرة أفرادها، لأن القيد لا يخرج الموضوع عن بساطته ولا يدخله في التركيب، بل يتجه حكمه على الطبيعة الكلية للموضوع ويصفه وصفا حقيقيا، نظير: وصف الضاحك للإنسان في (الإنسان من حيث التعجب ضاحك) فالإنسان بالتقيد بواسطة التعجب الذي هو خارج عن ذاته ضاحك، فالتعجب لا يكون موجبا للتكثّر أو التركيب أو التضيق للموضوع وإن الضاحك وقع على نفس الإنسان وهو وصف حقيقي له، وهو عين ما يؤكده صدر الدين، إذ يقول: ((الحثية التعليلية.. غير مكثرة للذات الموضوعة)).^(٧٨)

الحكم الرابع: أن الحثية التعليلية غير قابلة للجمع لأنه يستلزم توارد العلل على معلول واحد، وهو محال، بخلاف بعض أقسام الحثيات التقييدية كالاندماجية التي على الرغم من تعددها يمكن أن تجتمع في موضوع واحد.

ثانيا: أحكام الحثية التقييدية:

للحثية التقييدية - بحكم كونها واسطة في عروض المحمول على الموضوع - أحكام خاصة، تتعلق بدخالة القيد ونوع التقييد، وأهمها:

الحكم الأول: نسبة القيد إلى المقيّد:

تتقوم عملية الحمل بموضوع ومحمول، فتارة يتوجه حكم المحمول إلى الموضوع بلا قيد وشرط، وأخرى يكون حكم المحمول على الموضوع ساريا بتوسط قيد وشرط يتلبس به الموضوع قبل أن يقبل

الحكم.

في الصورة الأولى: وفيها وجهان:

الأول: القضايا الضرورية الأزلية: وهي القضايا التي يتوجه الحكم فيها إلى ذات الموصوف، ولا يحتاج الحكم فيها أي اعتبار أعم من العلة والشرط والظرف والحين، نظير قضية: (واجب الوجود موجود).

الثاني: القضايا الضرورية الذاتية: وهي القضايا التي يتوجه الحكم فيها إلى الموضوع بضميمة قيد واحد وهو (مادام الموضوع موجودا) ومثالها: (الإنسان حيوان مادام الإنسان موجودا).

في الصورة الثانية: إن مصداق الحكم أما ذات الموصوف باعتبار الحثية التعليلية أو ذات الموصوف باعتبار الحثية التقييدية.

تحليل كيفية نسبة القيد إلى المقيد (مقارنة بين الحثية التقييدية والتعليلية):

في الحثية التقييدية: ويكون فيها للقيد جزئية واتصال مع المقيد، فيوجب تكثرا وزيادة في ذات المقيد، ويقع الحكم نتيجة لذلك على مجموع المقيد والقيد ويلاحظهما بنحو مجموعي، وبعبارة دقيقة فإنه في الحثية التقييدية يكون القيد والتقييد أو الحثية والتحيث داخلا في الموصوف.

في الحثية التعليلية: وتكون القيود هنا خارجة عن ذات الموضوع ولا جزئية لها معه، فالموضوع يتقبل الحكم دون وساطة هذه القيود، ويقع الحكم في هذه الحثية على نفس الموضوع حقيقة وبعبارة موجزة، أن التقييد والتحيث داخل في الموضوع، والقيد خارج عن ذات الموضوع.

فلو قارنا بين اللحاظات التقييدية والتعليلية من خلال المثالين الآتين:

ومثال الأولى قضية: (الجسم "من حيث البياض" أبيض)، ومثال الثانية قضية: (الإنسان "من حيث التعجب" ضاحك).

سنجد في الأولى: أن الجسم حتى يقبل وصف الأبيضية عليه، يشترط أن يكون البياض مقارنا له، فحكم الأبيضية لا يقع على نفس الجسم (ذات الموضوع)، بل على الجسم بالإضافة إلى البياض، فإنهما معا يقعان تحت الوصف والحكم بلحاظ مجموعي. وفي الثانية: أن الإنسان وإن كان يقبل وصف الضاحكية بالتقيد بـ (التعجب) لكن وصف الضاحكية يقع على نفس الإنسان (ذات الموضوع) والتعجب هنا خارج عن الحكم، يؤدي دور العامل المساعد، فهو يساعد في إثبات الحكم ولا يكون طرفا فيه.

فالقيد في الحثيات التقيدية— كما يرى جوادي الآملي— يجب أن تلاحظ مقرونة بمنشأ الانتزاع أي صاحب الوصف الحقيقي، نظير: (بياض الجسم) ولأجل انتزاع مفهوم الأبيض من الجسم يلزم انضمام البياض إليه^(٧٩). وللشيرازي نظر دقيق في هذا الموضوع إذ يقول: ((أن مطلق الحثيات أما تقيدية أو تعليلية، والأولى: هي التي جعلت كالأجزاء للتحديث بها كالناطق للإنسان وكالكاتب للمركب الصنفي، والثانية: هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولا وأن كان التقيد والتحديث بها داخلا بشرط أن يكون التقيد بها مأخوذا على أنه تقيد لا على أنه قيد والتحديث تحيثا لا حيثية أي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية...))^(٨٠).

أما في حيثية التعليلية فنجد: أولا: أن دخول الوصف على طبيعة الموضوع لا يوجب تضيق الموضوع وثانيا: أن الموضوع يبقى على بساطته.

الحكم الثاني: أن القيد علة لتعيين جزء آخر للموضوع، ولو لم يتوفر جزئي الموضوع (الموضوع + التقيد) فلا يكون موضوعا لذلك العارض (المحمول في القضية) فمثلا: إذا لم يتضيق الموضوع (الحيوان) بقيد (النطق) فلا يحمل على الإنسان، لعدم توفر جزء الموضوع الآخر، كما أن الدور العلي للقيد يكون واسطة لصحة الحمل ومقتضى لصدق القضية.

الحكم الثالث: أن القيد علة وجودية لعروض الوصف على الموصوف، لأنه لو لم تكن في

الموصوف جهة مقتضية للحكم أو خصيصة منشأ لحصول أمر وجودي لا يتحقق الحكم والحمل. وحقيقة هذا الاقتضاء أو هذه الخصيصة أنها:

أولاً: ليست ماهية الموضوع لأن الماهية (من حيث هي هي ليست إلا هي) لا تكون مقتضى لأي شيء. ثانياً: أن تلك الحقيقة ليست أمراً عدياً لأنه أمر باطل الذات وليست منشأ أمر وجودي. فيجب أن تكون خصيصة وجودية وبواسطة الاتصال بالموصوف تجعله مقتضى للحكم، فالموصوف من حيث ذلك القيد علة للحكم. كمثال الحيوان إذ تحصل ووجد بالنطق وخصيصة النطق هذه مقتضية لوصف الإنسان بالحيوانية، أو كما أن الجسم بعد قبوله التقيد بالبياض (الواسطة) يقتضى أن يتصف بالأبيضية (المحمول). ويتبين هنا نحو عليّة الحثية التقييدية في الوجود وهي خلاف الجهة التي تكون بها تقييدية ((فإن السواد وإن كان حثية تقييدية لثبوت المحمول وهو مفهوم الأسود للموضوع وهو الجسم ومناطاً لصدق المحمول للموضوع إلا أن لها اقتضاء وعليه بالنسبة إلى صدق ذلك المحمول على الموضوع فإنها هي العلة في صدقه عليه ولذا يقولون أن الحثيات من جهة أخرى ترجع إلى الحثيات التعليلية))^(٨١) من هنا فالحيث التعليلي له مدخلية في صدق الحيث التقييدي، فكل حيث تقييدي هو تعليلي من جهة وليس العكس. وهو ما يؤكد الزنوري أيضاً:

((والحاصل أن الحثيات التقييدية أيضاً راجعة إلى الحثيات التعليلية إذ لو لم يكن في المعروض جهة اقتضاء لذلك العارض لم يكن في ذلك العارض فتلك العلة التي هي الحثية التقييدية أما وجود أو عدم أو ماهية أما الماهية فهي من حيث هي هي ليست إلا هي لا تقتضي شيئاً وأما العدم فهو أمر باطل بالذات فكيف يكون منشأ لأمر وجودي فلا بد وأن يكون تلك الحثية الوجودية)).^(٨٢)

خامساً: دور مبحث الحثية في تبين نظرية وحدة الوجود العرفانية:

لمبحث الحثيات دور بارز في القراءة الفلسفية لنظرية وحدة الوجود، لما لهذا المبحث من قدرة استيعابية على تناول هذه النظرية المهمة من زوايا متعددة وتحديد ماهية الحمل والقيود التي تتوسط

بين الموضوع والمحمول، عندما يكون موضوع الحمل أو الواسطة فيه هو الواجب سبحانه. من هنا سنحاول أن نلج الموضوع بنقل كلمات أهم صناع القرار العرفاني في مدرسة العرفاء، ومن ثم نشرع ببيان اختبار نظام الحثيات في إثبات الوحدة الشخصية.

١- كلمات العرفاء في وحدة الوجود الشخصية:

للعرفاء في طريق إثبات الوحدة الشخصية استطرادات دقيقة وواسعة، إذ لا تخلو كلماتهم من أشارات لها، فهي أهم المشتركات التي تجمع شتات مباحثهم النظرية، وسنحاول هنا أن نذكر كلمات أس هذه النظرية ورائدها وهو من يعرف في أدبيات هذه المدرسة بـ (الشيخ الأكبر) ابن عربي ومن قاموا على نظريته بالشرح والتفصيل. يقول القيصري في شرح كلام لابن عربي جاء في معرض حديثه عن حيثية الواجب للممكنات: ((وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست (تلك المحدثات) إلا هو، فهو العلي لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها عدم الثابتة فيه ما شئت رائحة من الوجود، فهي على حالها مع الصور في الموجودات: أي، الحق من حيث الوجود المضاف إلى الموجودات الخارجية وذلك لأن الأعيان مرايا لوجود الحق، وما يظهر في المرآة إلا عين الرائي وصورته، فالموجودات المسماة بالمحدثات صور تفاصيل الحق، فهي العلية لذاتها، لأن الحق على لذاته لا بالإضافة، فالموجودات أيضا كذلك، لأنها ليست إلا أثر من الحق))^(٨٣) فالممكن في حد ذاته عدم دون توسط الحق، وكل ما نسب له من كمالات وجودية ليست له لذاته، فهي للحق أولا وبالذات وللممكن بالعرض والتبع ((فالوجود المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق إذ لا وجود للممكن لكن أعيان الممكنات قوابل لظهور هذا الوجود))^(٨٤) وبعبارة صريحة في الدلالة على المطلوب يقول ابن عربي: ((لا موجود إلا الله))^(٨٥) فما ظهر في ساحة الوجود إلا الحق وما هذه الموجودات إلا شئونه ومرائيه (نعتقد في الموجودات على تفاصيلها أن ذلك ظهور الحق في مظاهر أعيان الممكنات))^(٨٦) فإشكالية الخالق والمخلوق لا تستلزم الاثنيانية سوى التعدد اللفظي، وفي مجال

الحقيقة أن الخليفة ظهور للحق وأفعاله، فما هو لهم بالعرض له بالذات وللذات، وللشعر في ديوان العرفاء مقال واستدلال، يقول ابن عربي:

((فالحق خلق بهذا الوجه فاعبروا وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا))^(٨٧)

ويتبع القيصري مباني ابن عربي بالشرح والتفصيل، فالحق خلق بلحاظ ظهوره في المجالي وتلونه بأحكامها، وهو ليس بخلق بمراتبه الغيبية العالية ((أي إذا كان الحق يتنوع في مجاليه ويقبل كل ما تحكم عليه الأعيان من الأحكام الكونية فالحق خلق من حيث أنه ظهر في المظاهر الخلقية واختفى فيها، فالمشهود غيبا وشهادة حق صرف لا غير معه، كما قال: أن الحق المنزه هو الخلق المشبه))^(٨٨) فهو هو محتجبا بغياهب أنواره، وظاهرا في مرائيه ومجاليه، فليس في الدار غيره ديار، ولا يوجد في عرصة الوجود سوى الحق وصفاته وأسمائه، ولولا ظهوره في أعيان الموجودات ما وجدت ((ولولا سريان الحق في الموجودات والظهور فيها بالصورة ما كان للعالم وجود فالوجود يساوي الحق، وليس العالم سوى قوابل واستعدادات للفيض الربوبي، إذ أن الممكنات في ذاتها عدم ووهم: أي، ولولا سريان الحق وهويته في الموجودات وظهوره فيها بالصورة— أي بصفاته تعالى— ما كان للعالم وجود ولا ظهور، لأنه بحسب نفسه معدوم، واكتفى بذكر الصورة من الذات لكونها عينها أو لاستلزام الصورة إياها))^(٨٩) ويمكن أن نجمل بعض كلمات ابن عربي في الفتوحات والفصوص حول الوحدة الشخصية بالآتي:

((إن الحق هو عين الأشياء))^(٩٠) ((فهو عين كل شيء في الظهور))^(٩١) ((إن العالم على صورة الحق))^(٩٢) ((عن العالم عين الحق))^(٩٣) ((وما في الوجود إلا الله))^(٩٤) ((فهو عين الموجودات))^(٩٥) ((إن الحق هو عين الوجود))^(٩٦) ((لم يكن وجود إلا الله))^(٩٧) ((ما في الوجود سواه))^(٩٨) ((الحق عين الوجود))^(٩٩) ((فما ثم إلا الله، لا شيء غيره))^(١٠٠) ((فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء))^(١٠١) ((وليس في الوجود إلا وجود الحق))^(١٠٢) ((فإن الوجود

حقيقته واحدة))^(١٠٣) ((وهو من حيث الوجود عين الموجودات))^(١٠٤) ((وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله))^(١٠٥) ((ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجود))^(١٠٦) ((سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها))^(١٠٧).

ولرجال الوحدة الشخصية صولات وجولات في إثباتها والتفنن في وصفها، يقول الجامي في هذا السياق: ((ما في الوجود إلا عين واحدة هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الموجود المشهود، لا غير، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحادية لها مراتب ظهور لا يتناهى أبدا في التعين والتشخص))^(١٠٨).

كما استعان العرفاء بالتشبيهات والأمثال في سبيل تقريب الوحدة الشخصية إلى الأذهان وقبولها، منها:

- ١- البحر وأمواجه^(١٠٩)
- ٢- المرأة والصورة فيها^(١١٠)
- ٣- النور والزجاجات الملونة^(١١١)
- ٤- الواحد والاعداد^(١١٢)
- ٥- الشراب والكأس^(١١٣)
- ٦- الألف والحروف^(١١٤)
- ٧- الشاخص والظل^(١١٥)
- ٨- المعنى والصورة^(١١٦)
- ٩- الروح والجسم^(١١٧)
- ١٠- اللب والقشر^(١١٨)

١١ - النفس وقواها^(١١٩)

١٢ - الدائرة ومركزها^(١٢٠)

٢- في تبين مفهوم وحدة الوجود العرفانية عن طريق الحثيات:

ينفرد العرفاء بنظرية الوحدة الشخصية للوجود وهي بدورها تعبر عن امتياز مفصلي في تفسير الوجود الخارجي وتعليل كثراته، فهنا حاول العرفاء رسم هندسة الوجود وفق الأطروحة التي تقول أن الواجب فقط هو من يستحق إطلاق الوجود عليه أولا وبالذات بالمعنى الأول للإطلاق_ كما أشرنا في بداية البحث_ فهو منشأ الفيض وله يعود وكل ما سوى الحق هي شؤونته وتجلياته ومظاهره تقوم به قيام شعاع الشمس بما فلا تستحق من إطلاق الوجود شيء، فعالم الإمكان بكل مفاصله الوجودية لا يتميز عن الحق تعالى حتى يوصف بالموجودية وصفا حقيقيا بالوضع، وإنما هو نظير صفات الله وأسمائه التي هي ليست شيئا سواه من جهة، فهي موجودة بالحثية التقييدية في الإطلاق الثاني، وتحتاج إلى واسطة في الحمل والثبوت ليصح الإسناد ويقبل الحمل، فنقول: أن صفات الحق وأسمائه (جميع عالم الإمكان) موجودة ولكنها بوجود الحق قائمة ومتدلية. أما الواجب تعالى فوجوده بالحثية الإطلاعية فهو مطلق في وجوده من شائبة النقض والجهة.

٣- في تبين البرهان على وحدة الوجود العرفانية

لإثبات وحدة الوجود_ في فلسفة العرفان_ توجد براهين واستدلالات، ترتكز على قواعد فلسفية وعقلية غاية في الدقة، إلا أنها_ مع ذلك_ خاضعة للاختبار والمراقبة العقلية، فالكمال_ بحسب الرؤية العرفانية_ للحق بالذات، من هنا انفرجت رؤية العرفاء عن براهين متعددة سنلج بعضها منها والأولية بحسب وضوح دخالة الحثيات فيها:

(١) طريق العارف القمشمي:

تقرير برهانه: يقول القمشمي في تعليقه على تمهيد القواعد الذي يعد أحد أهم مصادر

العرفان النظري ((وفي هذا المطلب (يعني الوحدة الشخصية) برهان ألهمني الله بفضلته وجوده أتم البراهين المذكورة في رسالة على حدة تلخيصه أن الوجود من حيث هو..))^(١٢١) وذكر هذا البرهان في تعليقة مطولة على شرح القيصري على فصوص الحكم، وملخصه: أن مفهوم الوجود ينتزع من الوجود من حيث هو هو أي من حيثته الإطلاقية، لا بشرط عن جميع الاعتبارات والحثيات التعليلية والتقييدية، ويحمل المفهوم عليه وبصدق، وكل ما له هذا الوصف فهو واجب الوجود بالذات. فالصغرى هنا بينة الدلالة بالبرهان أما في معرض حديثه عن صدق الكبرى، فيقول: ((ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته، يكون حيث ذاته التحقق والثبوت، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات لبطلان اجتماع النقيضين، وقلب أحدهما إلى الآخر وهو المطلوب))^(١٢٢). وقرر هذا البرهان ببيان مشابه وذلك في تعليقه على تمهيد القواعد فقال: ((إن الوجود من حيث هو هو، نفس الطبيعة الإطلاقية، مع عزل النظر من جميع الاعتبارات والحثيات التعليلية والتقييدية ينتزع منه مفهوم الوجود، ويحمل ويصدق عليه، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود بالذات، فالوجود من حيث هو هو واجب الوجود بالذات أما الصغرى فظاهرة أما الكبرى فلان ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته، يكون حيث ذاته حيث التحقق والثبوت، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات، لبطلان اجتماع النقيضين وقلب أحدهما إلى الآخر وهو المطلوب))^(١٢٣)

توضيح البرهان:

المقدمة الأولى: أن منشأ الانتزاع الحقيقي لكل مفهوم يكون بقطع النظر عن كل قيد وحيثية يكون لها دخالة في الانتزاع، وهو عين ما أشار إليه ابن سينا في النمط الخامس من الإشارات إذ قال: ((لو كان هناك معنيان أحدهما أعم من الآخر وحمل على المعنيين فإن ذلك المعنى بالذات يحمل على المفهوم الأعم ويحمل على الأخص بعد الأعم وبصورة ثانوية))^(١٢٤).

المقدمة الثانية: إن منشأ انتزاع أي مفهوم— يمتلك الوصف السابق— لا ينطبق على أكثر من مصداق واحد. إذ أن (صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر) كما قام الدليل.

المقدمة الثالثة: أن حمل كل مفهوم على منشأ انتزاعه ومصادقه الحقيقي يكون بنحو الضرورة الذاتية التي هي ضرورة المحمول للموضوع ما دام الموضوع موجودا.

المقدمة الرابعة: إن مصداق الوجود بما هو وجود لا علة له وإلا لزم منه تقدم الشيء على نفسه، فكلما فرض للوجود علة فهو وجود وهو بدوره بحاجة إلى وجود آخر. فيتسلسل وهو بين الاستحالة، لذا فإن مفهوم الوجود يحمل على مصادقه بنحو الضرورة الأزلية أي أن المحمول ضروري للموضوع وهذه الضرورة بدون قيد أو شرط حتى قيد ما دام الوجود كما في الضرورة الذاتية.

المقدمة الخامسة: إن مصداق الوجود بما هو موجود تكون حيثية ذاته حيثية التحقق والثبوت، (بناء على أصالة الوجود) لأن في صورة طرو العدم عليها سيلزم محذور اجتماع النقيضين أو انقلاب الذات، ولا ينطبق هذا الكلام على مصداق سوى مصداق الواجب.

النتيجة: إن حقيقة واجب الوجود بالذات بنفس ذاته، وإن موضوع الموجود في قضية (الوجود موجود) ومصداق الوجود بما هو وجود يكون خاصا به فقط من حيث الإطلاق الطارد للحثيات الأخرى، لذا فإن قضية (الوجود موجود بالضرورة الأزلية) ليس لها مصداق حقيقي وخارجي واحد بالذات وبقية الموجودات مصداق له بالعرض، لأن نفس الموجودات الإمكانية بالنظر إلى الحيثية التعليلية، والماهيات الممكنة بالنظر إلى الحيثية التقييدية وانضمام الوجود، لا تكون مصداقا لمفهوم الوجود بالذات، وإنما بتوسط هذه الحثيات، فلا تكون منشأ بالذات لانتزاع الوجود أو

مصادقا له بهذا الوصف.

وبهذا الدليل تعد الوجودات الإمكانية ظلا وفيئا للوجود والماهيات محل إشراق شمس الحقيقة وهي الواجب، ومن ناحية أخرى فإن ظل كل شيء منكم وفيان في ذي الظل أي من حيث أن الظل لا استقلال لحاظيا له ولا يترتب عليه حكم، فالنظر في الموجودات من حيث الظلية نفس النظر في ذي الظل ففي هذا النظر ليس ثمة مصادق حقيقي للوجود مشهود سواه، وفي حالة لحاظ الموجودات بلحاظ استقلالي فسوف لا تكون مصادقا للوجود بالذات ولا منشأ لانتزاع ذلك المفهوم.

مناقشة البرهان:

١- إن هذا الدليل وقع في محذور المصادرة على المطلوب، فقبل أن نثبت أن مصادق الوجود بما هو موجود هو للواجب، يجب أولا إثبات أن للوجود بما هو وجود مصادقا أصلا، حتى تصل النوبة إلى أنه الواجب. فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع^(١٢٥).

٢- إشكال على الصياغة المفاهيمية للبرهان، وهو للحكيم جلوة، الذي وقف متسائلا عن المراد من طبيعة الوجود التي تنتزع منها الموجودية بالضرورة الأزلية؟ أالمراد منها الطبيعة الصرفة أما الطبيعية غير الصرفة؟ إذ لو كانت الطبيعة الصرفة هي المراد فالكلام تام، لأن الموجودية تنتزع منه بنحو الضرورة الأزلية، لكن مورد الإشكال أن طبيعة الوجود غير منحصرة بالمرتبة الصرف، بل إنها إحدى مراتب طبيعة الوجود، فإذا كان المراد من الطبيعة في البرهان غير الصرفة، فهي تصدق لغير واجب الوجود وهو خلاف النتيجة، ولو كان المراد الطبيعية بنحو الإطلاق الأعم فهي تارة صرفة وأخرى مشوبة فمثل هذه الطبيعة غير موجودة في الخارج، بل في ضمن مراتب الوجود^(١٢٦).

٣- إشكال الالتباس بين المفهوم والمصادق، إذ أن نجاعة هذا البرهان متوقفة على فرض أساس وهو تحقق أصل طبيعة الوجود بما هو وجود في الخارج، وهو ليس ضروري التحقق، إذ يمكن

تصور مفهوم الوجود بما هو بلا لحظ مصداق له، إذ أن مجرد امتلاك تصور عن مفهوم ما لا يستلزم تحققه في الخارج، وحتى لو جارينا القول المنسوب لحكماء المدرسة المشائية الذهاب إلى أنه مع تباين الوجودات يمكن انتزاع مفهوم الوجود بما هو وجود بتجريد الذهن، لكن كلامهم لا يستقيم بضميمة قبول الاشتراك المعنوي للوجود، لأن المفهوم الواحد بما هو واحد لا ينتزع من الكثير بما هو كثير. إذ لا يبقى الواحد واحدا ولا الكثير كثيرا وهو خلاف الفرض.

(١) طريق صدر الدين الشيرازي:

للشيرازي في كتابه المهم الأسفار طريق خاص في إثبات الوحدة الشخصية للوجود فقد طوى مشواره الاستدلالي كالاتي:

إذ بدأ برفع المعوقات الفلسفية التي تحول دون إثبات الوحدة الشخصية للوجود، وذلك بإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية عبر مبنى الاشتراك المعنوي للوجود، بدليل أن المفهوم الواحد بما هو واحد لا ينتزع من الكثير بما هو كثير، فرغ البينونة والكثرة في الوجود بمقولة المراتب التشكيكية، وفي مرحلة أخرى من البحث قطع الطريق على الدواني في القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات، والتقى مع الفهلويين^(١٢٧) في القول بالمراتب النورية التي طبقها - فيما بعد - على الوجود إلا أن أهم مباني استراتيجي أدى إلى انقلاب جوهر في فلسفة صاحب الأسفار كان في التحول من الوحدة التشكيكية إلى الوحدة الشخصية، حتى قال: ((لو عثرنا على كلام في الأسفار عن الكثرة التشكيكية فهو لرعاية حال المتعلمين وإلا ما بصدد إثباته إنما هو إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة والذي هو مذهب الأولياء والعرفاء وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وأن كانت كثيرة ومتمايزة لكن الجميع من مراتب تعيينات الحق تعالى وظهورات نور ذاته وشؤوناتها لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة))^(١٢٨) وأكد هذا التراجع عن الوحدة التشكيكية في أواخر المجلد

الثاني من الأسفار إذ قال: ((رجعت عليّة المسمى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحيثية)). (١٢٩)

وما يترتب على هذا التصريح انتقال علاقة العلة بالمعلول والواجب بالممكنات عن حيز الحثية التعليلية، إذ أن قبول الإطلاق الذاتي للحق تعالى واللا بشرط المقسمي له لم تبق مجالاً للحثية التعليلية، وكل ما يحسب معلولاً للحق تعالى وله هوية مستقلة بحسب الظاهر فهو موجود بالحثية التقييدية دون التعليلية.

برهان صدر الدين الشيرازي (برهان التشأن)

للشيرازي في الأسفار والشواهد الربوبية تقريران متقاربان في الصياغة لبرهان الوحدة الشخصية، سنختار منهما بيان الشواهد:

عنون الشيرازي هذا المبحث في الشواهد بـ (في أن الوجود الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم) وشرع بتفسير حقيقة العلية والمعلولية عبر مستوى العامة والخاصة، فهي في أذهان العامة بمعنى أن شيئاً يوجد شيئاً آخر منفصلاً عن ذاته، بمعنى أن (أ) علة يوجد (ب) المعلول، وأن (ب) أمر مستقل منفصل عن (أ)، أما في النظر الفلسفي الدقيق فإن مسألة العلة والمعلول ترجع إلى مسألة الوجود الرابط والمستقل، لأنه في ثقافة الحكمة المتعالية عالم الوجود عبارة عن وجود مستقل باسم واجب الوجود وروابط وجودية باسم الممكنات وكل واحد من هذه الوجودات الرابطة ليس لها ذات غير الربط والفقر (لا أنها ذات ثبت لها الربط والفقر)، من هنا فهذه الوجودات الفقيرة والفقر أمر واحد.

أما منشأ حاجة الممكنات إلى العلة فهو بحسب الشيرازي فقرها الوجودي، لأن هذا الوجود أما أن يكون مستغنياً بذاته، أو غير مستغن بها، والثاني وجوده زائد على ذاته، أما الأول فوجوده عين ذاته فلا حاجة له إلى سواه، بل نفس العلة ستكون معلولاً (باعتبار أن المعلول ليس

سوى شئون العلة). فإن الوجود نفسه _ بهذا الاعتبار _ ليست ذاتا ثبت لها الوجود، بل أن الوجود والموجود عين بعضهما البعض، وليست (ذاتا ثبت لها الغنى) بل الغنى والغنى شيء واحد، أما في حال كون وجود شيء لم يتكأ على نفسه في الإيجاد، وكان وجوده غير ذاته فحاجته للغير ظاهرة، مثل هذا الموجود هو المعلول لا من حيث الحدوث ولا من حيث الإمكان الماهوي، بل من حيث الفقر الوجودي، والوجود الفقير ليس بمعنى (ذات ثبت لها الارتباط بالمبدأ وعرض عليها الوجود)، لأن الشيء الذي له تعلق بالمبدأ هو الربط، بل الارتباط بالمبدأ ثابت بنحو يعرض ذاته في هذه الصورة، مثل عارض الذات هذا سواء أكان عارضا لازما أم مفارقا يجب أن يتأخر عن الذات وفق قاعدة الفرعية (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له) فذات المعلول ترتبط بالعلة في مقام ذات المعلول، ويلزم من ذلك أن تكون عنده ذات استقلالية منحازة عن العلة، وفي هذه الصورة لا يكون المعلول معلولا ولا مجموعولا وهو خلاف الفرض، إذ المعلول في مقام الذات عين الربط والفقر، ففي نظام الوجود هناك موجود مستقل واحد باسم واجب الوجود وما سوى الواجب _ أي جميع الوجودات الإمكانية _ معان حرفية ليس لها سوى هويات ربطية فقط.

فعلاقة المعلول بالعلة في حقيقتها تقارب علاقة العلم بالعالم وليس علاقة العالم بالمعلوم، إذ تحصل _ هذه العلاقة الأخيرة _ في النفس عن طريق التوجه العلمي للعالم باتجاه المعلوم، فهذا التوجه ليس ذاتا يعرض ويثبت له الارتباط بالنفس ليكون له نحو استقلال وانحياز عن النفس، بل إن هذا التوجه ربط بالنفس لا ارتباط بها، فهي بوسيلة التوجه العلمي ترتبط بصور المعلوم وهذه الصور مرتبطة بالنفس بواسطة هذا التوجه، إذن هذا التوجه هو حلقة ارتباطية لصور المعلوم بالنفس، وهذا التوجه في حقيقته الوجودية ليس شيئا غير الربط بالنفس وهو ربط ذو طرف واحد يدعى بالربط الإشرافي لا الربط المقولي، إذ الأخير يحتاج ليتحقق إلى طرفين يقوم بهما الربط، بخلاف الأول الذي يقوم بطرف واحد يتدلى من خلاله تجليه وشعونه نظير قيام شعاع الشمس بالشمس.

فهذا البرهان يفرز لنا عنصرين في نظام الوجود أحدهما يطلق عليه اسم العلة والآخر المعلول، بحيث تكون العلة عين التأثير ويكون المعلول عين التأثير، وليس المعلول مباين لهوية علته الخارجية، فلا يمكن أن يدرك المعلول بنفسه بقطع النظر عن علته الموجدة له، لأن المعنى الحرفي معنى متدل لا يمكن أن يدرك بدون التوجه إلى الطرف المستقل الذي يقوم به، لذا كما أن تحقق الروابط الإمكانية بدون الوجود الاستقلالي للواجب محال من الناحية الانطولوجية، فكذلك القول بالاستحالة الاستمولوجية في إدراك هذه الروابط بدون إدراك ذلك الوجود المستقل.

لذا فإن المعلول _ بالجعل البسيط _ نفس إبداع وإيجاد نحو الوجود الخاص به، فهو حقيقة ليست لها غير الربط بالعلة ولا معنى لها ولا مفهوم سوى التعلق بالعلة، أو أنه لاحق وتابع لعلته لذا حقيقة المعلول وجود فقري وربطي^(١٣٠).

بعد هذا التحليل قال صدر الدين وبضرس قاطع: أن المعلول تشأن وتطور وتحيث للعلة، وكل واحد من الموجودات الإمكانية شأن إلهي، نعت إلهي، اسم إلهي، لمعة الهية، ظل إلهي، طور إلهي، جهة إلهية، حيثة الهية، واعتبار إلهي، وقرر هذا التحليل في الشواهد بنص موجز فقال: ((إذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلة والمعلولات إلى حقيقة واحدة ظهر أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات وبحقيقته محقق للحقائق وبسطوع نوره منور للسموات والأرض فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره أسمائه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وفروعه))^(١٣١) فلم يعد الحديث عن التعدد في الوجود أمراً سائغاً بنظر فيلسوف الحكمة المتعالية وإن كان على نحو الارتباط العلي، إذ أن عليّة الحكمة المتعالية ليست كعليّة المشاء، فالوجود الحق للعلة فقط والمعلول هو العلة ظاهرة متجلية، فكل حديث عن المعلول هو حديث على العلة بالأصل.

ولصاحب الأسفار تقرير آخر لهذا البرهان خرج به عن الإيجاز إلى التفصيل والإشارة إلى نكات فلسفية أخرى^(١٣٢) لكن أشكال مسألة في برهان الشيرازي والتي تحتاج إلى لطافة ذهنية عالية

هي دراسة نحو وجود الممكنات بعدها شئونها لوجود الواجب.

مناقشة البرهان:

١- أن هناك استفهامات أساسية ومتعددة تتعلق بالأحكام الوجودية والتصورية لم يجب عليها برهان الشيرازي نظير: هل الشئون لا تمتلك أي هوية وجودية سوى الفقر والحاجة فقط؟ وهل هي عين الربط بالواجب وليس لها أي نحو انفصالي واستقلالي؟ أو هي موجودة بالذات أم بالعرض؟ أو اسناد الوجود لها حقيقي أم لا؟ ونتيجة لذلك: أ أن وجودها يتحقق بالحيثية التعليلية فيكون الإسناد والحمل لها حقيقيا أو أن إسناد الوجود لا مجازي ويتحقق بالحيثية التقييدية؟

هناك من حاول الإجابة عن هذه الاستفهامات من الحكماء الراسخين في العرفان بقولهم: لو أن قارئاً نظر بفهم حسن لبرهان التشأن وبالخصوص في ربطية المعلول فسيجد أن إسناد الوجود إلى المعلول الذي هو فقر محض وربط صرف ليس شيئاً سوى المجاز، لأنه لو أخذ في ذاته الربطية بشيء ما فإن ذلك يعني أن ليس له ذات، لأن خاصية الربط هي عين الارتباط بالمستقل وعدم امتلاك الذات. ويؤكد أحد رواد البحث الفلسفي والعرفاني المعاصر هذه الاستفهامات ويضيف إليها، بأن الهوية لا تتناسب مع الربط، إذ الربط لا هوية له، فحقيقة الربط بهوية شيء في الخارج بأي معنى؟ ما المراد من أن هوية الشيء ربطه بعلته؟ لو دقق فإن الهوية الربطية لا ذات لها حتى ينظر إليها يعني بغض النظر عن علتها ليست شيئاً حتى يكون لها حكم، لو كان للحقيقة الربطية حكم فيجب في البداية أن يرى فيه علة حتى يمكن القول لها أنها موجودة ويكون لها حكم، إذ أن المعلول ليس له ذات مستقلة منفصلة حتى يقبل حكماً أولاً وبالذات فهذا الحكم يجب أن يعطي له بحسب العلة بمعنى أنه أولاً وبالذات يجب أن يؤخذ في نظر الاعتبار العلة حتى يمكن الحكم بأحد أحكام الوجود لأن المعلول بهذه الهوية الفقرية أساساً ليس له ذات منفصلة بحيث تكون مصداقاً بالذات للموجود

بل موجودة بالعلة فموجود بالعرض^(١٣٣).

٢- أشكال تبيني: أن هناك من يرى أن في دليل الشيرازي مقدمة غير بينة ولا مبينة^(١٣٤).

٣- في تبين مراتب وتجليات وحدة الوجود العرفانية:

أن مقولة التشكيك تعني: أن هناك مجموعة من الموجودات تشترك في نفس ما تختلف فيه، وبعبارة أخرى، أن هناك حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة وتقتضي هذه المقولة التباين الرتبى بين المراتب في الأشد والأضعف، كما تقتضي أن الوجود الحقي للواجب تعالى مشكك رتبيا من أعلى مراتبه إلى أدناها، أي أن ذات الواجب البسيط وغير المتناهي داخل في هذا التعدد الرتبى فهي مرتبة من مراتبه، فالقضية التي تقول (الوجود مشكك بالتشكيك الخاصي) لم يقبلها العرفاء، لأنهم لم يقبلوا بوقوع الشدة والضعف في أصل الوجود، بل أنهم قالوا بالتشكيك في الظهور لا الوجود، فذلك الوجود الواحد له ظهور وتجلي بنحو التشكيك والشدة والضعف من أكمل المراتب (في الظهور) حتى أضعفها وفي اصطلاح العرفاء أطلق على هذا التجلي بـ (النفس الرحمانى أو الوجود المنبسط) وفي كل مرتبة منه يظهر الحق تعالى بنوع من الظهور، شدة وضعفا بحسب القرب من منبع الفيض، وأطلق على هذا التشكيك بـ (خاص الخاصي) كما تقدم. وهو ما يراه القيصري، إذ يقول: ((.. ولا يقبل الوجود الاشتداد والضعف في ذاته... والزيادة والنقصان والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه)).^(١٣٥)

الهرم الوجودي عند العرفاء:

إن خريطة الوجود لدى العرفاء تبني على شكل هرمي من الوحدة إلى الكثرة فكلما كانت البساطة والوحدة أشد كان رأس الهرم الوجودي، وكلما اتسعت دائرة الكثرة وشوئب النقص والمادة كان قاع هذا الهرم، فخريطة الهرم وإن كانت تعبر عن بناء هندسي واحد إلا أنها في ذات الوقت تعبر عن مستويات التجلي والتعيين والكثرة في عين الوحدة في مراتب الظهور الإلهية، والتعين مفهوم هو

ما به يمتاز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره وهو قد يكون عين الذات، كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، وكتعينات الأعيان الثابتة في العلم، فإنها أيضا عين ذواتهم، إذ الوجود مع صفة معينة له في الحضرة العلمية، يصير ذاتا وعينا ثابتة^(١٣٦) وأما التجلي فيريدون به: ((ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب، والتجلي الأول هو التجلي الذاتي وهو تجلي الذات وحدها لذاتها، وفي الحضرة الأحدية التي لا نعت فيها ولا رسم، إذ الذات التي هي الوجود الحق المحض وحدته عينه، لأن ما سوي الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق، وهو اللاشيء المحض، فلا يحتاج في أحديته إلى وحدة وتعين يمتاز به عن شيء وهذه الوحدة منشأ الأحدية والواحدية، والتجلي الثاني: هو الذي تظهر به أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات لذاته تعالى وهو التعين الأول بصفته العالمية والقابلية، لأن الأعيان معلوماته الأول والذاتية القابلة للتجلي الشهودي والحق بهذا التجلي ينزل من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائية، والتجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحص بصور أسمائه في الأكوان التي هي صورها وذلك الظهور هو النفس الرحماني الذي يوجد به الكل))^(١٣٧).

وأول مقام وأعلاه هي الذات ومقام غيب الغيوب وإن كان لفظ مقام لا يخلو من شائبة الإشارة ولكن لا بد منها في التبيين، فليس للذات أي اسم عرفاني حقيقي وليس فيها أي صفة ممتازة فلا تعين فيها فهي صرف الوجود، وتحقق التعينات بعد ظهور الذات وتجليها (بناء على أن التشكيك في الظهور لا في الوجود) فلا يصدر من مقام غيب الغيوب ألا تجلي وظهور واحد (بناء على قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد) ويوسم هذا الظهور بالنفس الرحماني وتشكل جميع التعينات على أساسه طبقا للتشكيك في هذا الظهور الواحد السرياني، وهذه التعينات من وجهة نظر العرفاء على قسمين: التعينات الحقية والأخرى الخلقية والأولى هي التعينات التي تتحقق في داخل الصقع الربوبي وهذه التعينات هي التعين الأول والتعين الثاني أما التعينات الخلقية فهي تعينات تظهر خارج الصقع الربوبي تنتقش في النفس الرحماني وهي عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة.

وبعد التعين الأول هو ظهور الذات لذاتها والتعين الثاني ظهور الذات بكسوة الأسماء والصفات فيقال للتعين الأول بحسب الاعتبار المختلفة مقام الأحدية والتجلي الأول والهوية المطلقة والوحدة الذاتية ومقام جمع الجمع وحقيقة الحقائق والبرزخ الأول وبرزخ البرازخ والبرزخ الأكبر والطامة الكبرى والقابل الأول والغيب الأول والغيب المغيّب والكمال الذاتي والكمال الأسمائي ويطلق على التعين الثاني مقام الواحدية أو مقام الأسماء والصفات^(١٣٨). فعالم الوجود _ بناء على هذا الهرم _ بكونه ليس سوى الذات الإلهية وظهورها في مجاليها وتعيناتها، وليست هذه التعينات سوى شئون الذات الإلهية المتدلية والقائمة بها، فالوجود بما هو وجود واحد شخصي بالحيث الإطلاقي.

أما وجه ارتباط الذات بالموجودات فيتبين من خلال التحليل الفلسفي لهذه القضية (وجود الإنسان موجود بالوجود). ففي هذه القضية هناك الوجود الإطلاقي الإحاطي في تمام العالم (وهو "بالوجود" في القضية) وهو وجود سرياني انبساطي حاضر في كل واحد واحد من الموجودات. أما ذو الوسطة فهو (وجود الإنسان) وهو موجود بالعرض لا بالذات وما كان وصفه هكذا لا يضيف إلى الوجود الإحاطي شيئاً ولذا لا يستلزم التكثر والتعدد فيه، وهذا الوجود ينتزع من حاق ذات ذلك الوجود الإحاطي بالحيثية الإطلاقية العارية من الاعتبار، وذلك الوجود الإحاطي لا حد له بنظر رجال هذه النظرية وصورة الوجود الإمكانية صورة قوى النفس بالنسبة إليها فهي شأن من شئونها وطور من أطوارها، وبنص صريح يعتقد العرفاء أن مصداق الوجود بالذات هو ذات الحق ولأن هذه الذات لها خصيصة إطلاقية غير متناهية فإن هذه الخصيصة تستلزم أن جميع الكثرات وفي عين أن بعضها غير الآخر ولها كثرة نفس أمرية فهي مصداق بالذات للوجود، لا للذات، والفرق بينهما بين.

وفي الرؤية العرفانية لعالم الوجود لا يوجد نوعان من التحقق الوجودي في الخارج، إذ لا مجال للحيثية التعليلية هنا لتؤدي دور الوساطة في إنتاج المعلول، حتى يتكون عندنا نظام ثنائي التحقق، فالوجود الحقيقي الموجود بمصداقين بالذات أمر غير مطروح عند العرفاء حتى يكون أحدهما علة

والآخر معلولا من هنا فنظام العلية المطروح تفسيره في الفلسفة لا مجال له في العرفان وبدلا منه أعطى للتشأن والتجلي صلاحية تفسير الحلقة.

فالحثية التقييدية الشأنية فسرت لنا نظام الموجودات الظاهرة من الصقع الربوبي— بناء على نظرية الحثيات المعتمدة في البحث— أما الوجود الحقي الإلهي فهو موجود بالحثية الإطلاقية إذ الوجود مساو للواجب، وأن وجود الواجب يتحقق دون الحاجة إلى علة وقيد في الحمل والتحقيق، وكل تخوم السوى الإمكاناني قائم به بالحيث التقييدي، أما عالم الواحدية— المشار إليه في الهرم الوجودي— فهو موجود بالحيث الاندماجي والكلام هو الكلام في مقام التعين الأول والأسماء الذاتية والصفاتية والأفعالية. وبالنسبة إلى لوازم أسماء الحق تعالى من الأعيان الثابتة (صور العلم الإلهي في حضرة الاسم العالم) والأعيان الخارجية (جميع الموجودات والممكنات) فهي موجودة بوجود الحق تعالى بالحثية الشأنية، لكن ينبغي الالتفات إلى نقطة دقيقة في كلام العرفاء وهي صحيح إن كل هذه العوالم (خارج الذات الإلهية) هي فيض الحق الواجب عليها إلا أن ذلك لا يعني أن الحق يفيض عليها الوجود فتتحقق بل بمعنى أنه بما أنها أسماء وجود الحق وصفاته فلها تحقق ولأنها مظاهر وشئون تجليات الحق تعالى فهي موجودة، وهي خلاف مبنى فلاسفة الحكمة المتعالية بتقرير أحد أقطابها وهو السبزواري شارح المتن الصدرائي إذ يقول: ((أن الأعيان الثابتة والمهيات الإمكانية خلقت بهذا الوجود فإنها كما احتاجت إلى الحثية التعليلية في حمل الوجود عليها كذلك احتاجت إلى الحثية التقييدية والواسطة في العروض بخلاف الوجود إذ لا يحتاج إل الحثية التقييدية والواسطة في العروض))^(١٣٩).

نخلص بلحاظ تسلسل البحث في اعتماد نظام الحثيات في فهم نظرية الوحدة الشخصية للوجود إلى:

١. إن الأسماء والصفات الإلهية موجودة بالحثية التقييدية الاندماجية في مقام الذات ومقام

التعين الأول.

٢. أن الأسماء الإلهية الكونية وصورها في العلم الإلهي (الأعيان الثابتة) ومظاهرها في عالم الخارج

(الأعيان الخارجية) موجودة بالحثية التقييدية الشأنية بالنسبة إلى مقام الذات.

٣. أن الأعيان الثابتة والخارجية موجودة بالحثية التقييدية النفادية بالنسبة للأسماء الإلهية

والكونية إذ تعد هذه المظاهر لوازم للأسماء وهي (أي الأسماء) ملزومات.

٤. أن العرفاء ينفون أي وجود للموجودات غير الله، وهذا لا يعني رفض واقعيتها، وأنها عدم

ووهم، بل رفضوا القول بالتحقق لها بالحث الإطلاقي أو التعليلي فلا يعدونها موجودة بوجود

حقيقي ومصادق بالذات للوجود، بل أنها موجودة وواقعية بنحو التقييد بوجود الحق فهي

وجود وهمي مجازي في اصطلاح العرفاء.

خاتمة البحث

بعد أن اختمرت الصياغة الفلسفية لهذا البحث ومسائله لأعقد وأخطر إشكالية فلسفية

وعقدية في الفكرين الفلسفي والديني لا يدعي البحث والباحث هنا القول الفصل والكلمة الأخيرة

في هذا الميدان إذ لا يزال مبحث الوحدة الشخصية _ على كثرة من تناوله _ طريا وباعثا للقراءة، إلا

أن البحث قد نقح أدوات منهجه واختبرها قبل أعمالها في المتن العرفاني ثم شخص مفاتيح هذا المتن

وشرح مقدماته ليطبق منهجه بوضوح وصرامة عقلية. أما أهم ما ترشح عن مقولات البحث فهو:

أولاً: تصنيف النظريات في حقيقة الوجود بحسب مدارسها ومصادرها، والفروقات لدقية بين

مبانيها، وتقرير القراءات والتأويلات التي تناولت مبحث الوحدة الشخصية وتحديد مقولاتها ولوازمها،

وتحديد القراءة الانجع منها وهي (أحقية وجود الواجب ومظهرية الممكنات). ثانياً: تشريح مبحث

الحثية من الناحية التصورية والتصديقية، وانقساماتها ولوازمها واعتبارتها، لتكون مادة ناجزة للاختبار

والإجراء، فقسمت على أقسام أساسية وفرعية. ثالثاً: تشخيص مباني الوحدة الشخصية وصورها

التعبيرية في كلمات أهم العرفاء من أمهات مصادر الدرس العرفاني كابن عربي والقيصري. رابعاً: بيان أهم البراهين التي اعتمدها أشهر العرفاء في إثبات الوحدة الشخصية وشرحها وتشرح مقدماتها ثم وضعها في مختبر النظر العقلي وبيان الثغرات الاستدلالية فيها إذ تبين— من خلال البحث— إنها لا تصمد أمام أدوات النقد العقلي والفلسفي. خامساً: بيان الهندسة الوجودية للهم الوجودي العرفاني ومراتبه وتحليلاته من ذات الحق في الصقع الربوبي إلى مراتبه الأسمائية والصفاته حتى تخوم عالم المادة والطبيعة، كما ثبت أن التشكيك إنما يكون في المظاهر لا في الوجود لأنه سيضم الذات وهي صرفة بسيطة، وعبر بيان نحو ارتباط الواجب بالممكنات، بواسطة بوابة الحثيات تبين ما يأتي:

١. أن مفهوم الوجود بما هو موجود لا ينطبق إلا على الحق تعالى بنحو الحثية الإطلاعية من القيود والاعتبارات.

٢. أن الأسماء والصفات الإلهية موجودة في مقام الذات ومقام التعيين الأول بنحو الحثية التقييدية الاندماجية.

٣. إن مظاهر الأسماء الإلهية الكونية منها والعلمية موجودة بالحثية التقييدية الشأنية في مقام الذات.

٤. أن المظاهر— المشار إليها في (٣)— موجودة بالحثية التقييدية النفاذية بالنسبة لعالم الأسماء والصفات، وتعد— هذه المظاهر— لوازم للأسماء.

المراجع والهوامش

(١) ينظر: عبودية: عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي

الموسوي، ط ١، بيروت، ج ١، ص ١٣٤ - ١٣٥، مركز الحضارة لتنمية الفكر

الإسلامي، والشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية

- الأربعة، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨١م، ج ٣، ص ٣٢.
- (٢) السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة، تعليق حسن زاده الأملي، دار ناب، قم ط ١، ١٣٨٤هـ ش، ج ٢، ص ١٠٤. والسبزواري هو هادي بن مهدي السبزواري- (١٢١٢-١٢٨٩هـ) استاذ المتأخرين. ولد في سبزوار من بلاد خراسان.. مات بها في ذي الحجة من السنة المذكورة، من آثاره: كتاب أسرار الحكم في الفلسفة، أسرار العبادة في الفقه، أصول الدين، الجبر والاختيار، الحواشي على كتاب الأسفار، الحاشية على الشواهد الربوبية، الحاشية على المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي، شرح غرر الدرر منظمة في الحكمة وغيرها. ((الكيلائي: مرتضى مدرس، منتخب معجم الحكماء، انتخاب وتحشية: منوچهر صدوقي، طهران، إيران، مؤسسة تحقيقات الحكمة والفلسفة ط ١، ١٣٨٤ هـ ش. ص ٢٠٢)).
- (٣) السبزواري: هادي، الرسائل، تحقيق جلال الدين الاشتياني، مشهد، ص ٢٨.
- (٤) شقير: محمد، فلسفة العرفان، دار الهادي، ط ١، سنة ٢٠٠٤م، ص ٩٩.
- (٥) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١ ص ٦٩- ٧٠ والشيرازي: هو صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، المعروف بصدر المتألهين أو الملاصدرا ولد سنة ٩٧٩هـ أو ٩٨٠هـ في شيراز تلقى علومه على يد بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي ومحمد باقر الاسترآبادي المعروف بالميرداماد، كان صدر الدين من كبار شراح المدرسة المشائية، ودرس الحكمة الإشراقية، وكان من المتخصصين في العرفان النظري ومن أصحاب السير والسلوك العرفاني، له تسلط على النصوص الدينية وعارف بمذاق الشريعة، في الأصول والفروع، لم يشتغل في

أكثر عمره بغير تعلم الحكمة والكشف والشهود، وانصرف عن الاشتغال بأي شيء آخر. أسس مدرسة فلسفية عرفت بالحكمة المتعالية أهم مبانيها هو القول بأصالة الوجود وإن حقيقة الوجود واحدة مشككة والقول بالحركة الجوهرية والوجود الرابط تعتمد مناهج البرهان والعرفان والقران في الوصول إلى الحقيقة وتبين الحقائق عن طريق الأسلوب العقلي وقد نجحت نجاحاً في مختلف مجالات الفلسفة ومباحثها، من مصنفاته: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشواهد الربوبية، المبدأ والمعاد، شرح الهداية الاثيرية، شرح على الهيات الشفاء، تعلية على حكمة الأشراف وشرحها، الحكمة الشرعية، المشاعر، رسالة زاد المسافر، رسالة في الحدوث، رسالة في اتصاف الماهية بالوجود، رسالة التشخيص، رسالة في سريان الوجود، رسالة في القضاء والقدر، وغيرها (ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣ - ٤٤ و ٧١ - ٩٣).

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٧) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٨.

(٨) الأصفهاني: صائن الدين، ابن تركة، علي بن محمد، تمهيد القواعد، طبعة النجمن

فلسفه، إيران، ص ٤٨، وطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ص ١١٩.

(٩) الاشتياني: جلال الدين، شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم، قم، مكتب

الإعلام الإسلامي، ١٣٧٢ هـ ش، ص ١١١. والقيصري: ((هو داود بن محمود

بن محمد القيصري الحنفي (ت ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) صوفي، قطن مصر وتوفي بها،

من تصانيفه: تحقيق ماء الحياة وكشف أسرار الظلمات، نهاية البيان في دراية الزمان،

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لابن عربي، شرح التائية والخميرة لابن الفارض)) درنيقة: محمد أحمد، معجم المؤلفين الصوفيين، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ٢٠٠٦، ص ١٤٧.

(١٠) الحلول لغة: النزول مصدرها حل يحل إذ نزل في المكان واصل الحلول من حل عقد الجبال عن إنزال الأحمال، أي فتحها ونقضها. (انظر: مادة (حلل) في القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الفكر، بيروت ط ٢، ج ٣، ص ٣٥٩، ولسان العرب، محمد بن منظور، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ ق، ج ١١، ص ١٦٣). والحلول اصطلاحاً: نزول الذات الأهلية في الذات البشرية، ودخولها فيها، فيكون المخلوق ظرفاً للخالق بزعمهم (انظر: التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٧ هـ ق، ص ٦، وكشاف اصطلاحات الفنون، محمد التهانوي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ١٤١٨ هـ، ج ٤، ص ٣٠٩).

الاتحاد لغة: يقال: اتحد الشيئان اتحاداً أو الأشياء إذا صارت شيئاً واحداً (انظر مادة (وحد) في القاموس المحيط، ج ١، ص ٣٤٣، ولسان العرب، ج ٣، ص ٤٤٦).
واصطلاحاً: هو أن تصوير الذاتين واحدة، وهو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، ومثل الاتحاد: امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً (انظر: الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، ص ٢٢، اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق: محمد كمال إبراهيم، دار بيدار، قم، ط ٢، ١٣٧٠ هـ ش، ص ٢٤).

(١١) محيي الدين: ابن عربي، الفتوحات المكية، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م، ج

١، ص ٢٩. وابن عربي هو أبرز الصوفية المتفلسفين في الحقيقة وعرف بالشيخ الأكبر وهو صوفي أندلسي، تأثر بالافلاطونية المحدثة، وابن مسرة، ويعد أول واضع لمذهب وحدة الوجود، ولد في مرسية ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م وتوفي ودفن في دمشق ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م، وهو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله، الشيخ محيي الدين أبو بكر الطائي الحاتمي الأندلسي، أجمع علماء عصره على جلالته وسمو منزلته في سائر العلوم، ومذهب وحدة الوجود الذي ارسى دعائمه ويرتكز على قواعد ذوقية، وله في الجانب العملي من التصوف طريقة تعرف بالأكبرية، بلغت مؤلفاته ((٨٤٦)) مؤلفاً أهمها الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وأبرز تلاميذه صدر الدين القونوي والتلمساني (ينظر: الموسوي: رحيم أبو رغيغ، الدليل الفلسفي الشامل، ط ١، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ٢٠١٣ م، ج ١، ص ٢٩ - ٣١).

(١٢) الشعراي: عبد الوهاب بن أحمد، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الشيخ الأكبر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج ١، ص ٥٨.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩.

(١٤) ينظر: بهار نجاد: زكريا، ابن عربي ونظرية وحدة الوجود، ط ١، مركز نشر جامعة الشهيد بهشتي، ١٣٨٩ هـ. ش، ص ١١٨ - ١١٩.

(١٥) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٥، ١٩٩٨ م، ج ٣، ص ٣٥١.

- (١٦) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٠٨.
- (١٧) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.
- (١٨) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الاشتياني، ص ١٣٠.
- (١٩) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج ٦، ص ١٠٨ وج ٢، ص ٣٠٨.
- (٢٠) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتقديم جلال الدين الاشتياني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص ٤٠.
- (٢١) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، المصدر نفسه، تعليق ص ٤٠، والحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٠٨، كسر أصنام الجاهلية، طهران، ١٣٤٠ ش، ص ٤٦.
- (٢٢) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، شرح وتعليق على الهيات الشفاء لابن سينا، تصحيح وتعليق وتقديم نجفقلي حبيبي، مؤسسة الحكمة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢ ش، ج ١، ص ١٧٤، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج ٦، ص ١٠٦.
- (٢٣) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، شرح الهداية الاثيرية، تصحيح محمد مصطفى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٢ ق، ص ٢٨٩ و ٢٩٩.
- (٢٤) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣٤٥.
- (٢٥) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٦، الأملي: عبد

الله جوادى، رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية)، دار الإسرائ، قم ١٣٧٥ ش، ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٢٦) النابلسي: عبد الغني، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٦٧. والنابلسي: هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي الحنفي (١٠٥٠ - ١١٤٣ هـ / ١٦٤١ - ١٧٣١ م) محدث، مفسر، فقيه، رحالة، شاعر، صوفي، جمع بين الطريقتين النقشبندية، والقادرية. ولد بدمشق في ٥ ذي الحجة، ورحل إلى العديد من الأقطار الإسلامية لاسيما العراق والشام ومصر، تولى التدريس بالجامع الأموي وتخرج بصحبته الألو ف من التلاميذ والمريدين. توفي بدمشق، وقد دفن بالصالحية. من تصانيفه: التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لابن عربي - مجموعة فتاوى في الفقه الحنفي - تعطير الأنام في تعبير المنام - ديوان الالهيات - ديوان الغزليات - ديوان المدائح والمراسلات - كشف السر الغامض شرح ديوان ابن الفارض وغيرها. (درنيقة: محمد أحمد، معجم المؤلفين الصوفيين، ص ٢٠٩)

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٢٩) ينظر: الآملي: عبد الله جوادى، رحيق مختوم، ج ٢، ص ١٠.

- (٣٠) ينظر: الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٣١٩.
- (٣١) ينظر: الفضلي: علي، الحثية التقييدية في الحكمة الصدرائية (حثيت تقييدي در حكمت صدرائي)، دار أديان، طهران، ط ١، ١٣٨٩ ش، ص ١٦.
- (٣٢) ينظر: السيستاني: علي، الرافد في علم الأصول، تقرير منير الخباز، قم، إيران، ١٤١٤ هـ ق، ط ١، ص ٢٧٥ - ٢٧٧.
- (٣٣) السبزواري: هادي، تعليقاته على الحكمة المتعالية لمحمد بن إبراهيم الشيرازي، ط ٣، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٨٩، ج ٧، ص ١٩٨.
- (٣٤) ينظر: الحائري: مهدي، التعليقات على تحفة الحكيم، مركز نشر العلوم الإسلامية، قم، ص ١٨٤.
- (٣٥) ينظر: المطهري: مرتضى، مجموعة الآثار، ط ٢، دار صدرا، طهران، ١٣٧٢ ش، ج ٥، ص ٤٩٤.
- (٣٦) ينظر: الاشتياني: مهدي، أساس التوحيد، تصحيح جلال الاشتياني، ط ١، دار أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ ش، ص ٩.
- (٣٧) ينظر: الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٩٣.
- (٣٨) ينظر: الاملي: محمد تقي درر الفوائد، ط ٢، مؤسسة دار التفسير، قم، ١٣٧٤ ش، ج ١، ص ٤٢٤.
- (٣٩) ينظر: السبزواري: شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠٤.
- (٤٠) ينظر: الاملي: حسن زاده، تعليقات شرح المنظومة، المصدر السابق، ج ١، ص

١٤٠.

(٤١) الزنوزي: على المدرس، بدائع الحكم، ط ١، دار الزهراء، طهران، ١٣٧٦ ش، ص

١٨٧،

(٤٢) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ١، ص ٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٧.

(٤٤) ينظر: الاملي: عبد الله الجوادي، الرحيق المختوم، ج ٦، ص ٢٤٥.

الاملي: هو عبد الله الجوادي ولد عام ١٣١٢ هـ ش، في آمل في إيران، مفسر وفقه وفيلسوف

ومحقق في العرفان، له آثار كثيرة منها رحيق مختوم في شرح الحكمة المتعالية لصدر

الدين الشيرازي، التفسير الموضوعي، وتفسير التسليم، جمال المرأة وجلالها، الحماسة

والعرفان له كتب أخرى في الاهليات ونظرية المعرفة وفلسفة الدين وموضوعات أخرى

(انظر: الاشكوري: محمد الفنائي، مقدمه على الفلسفة الإسلامية المعاصرة، قم،

١٣٨٩ ق، ص ٢٣٠)

(٤٥) ينظر: الأسعد: عبد الله، دروس في الحكمة الإلهية شرح بداية الحكمة للحكيم محمد

حسين الطباطبائي دار الولاية للثقافة والإعلام، ط ١، ٢٠٠٧ م، قم، ج ١، ص

٣٥٨ - ٣٦٥.

(٤٦) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري (عرفان نظري)، دار هاجر، ط ١، ١٣٨٨

ش، ص ١٢٨، ويزدان بنه، يد الله، مباني وأسس العرفان الإسلامي (مباني وأصول

عرفان نظري)، المركز البحثي لدائرة المعارف للعلوم العقلية الإسلامية، ١٣٨٨ ش،

ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٤٧) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري (عرفان نظري)، ص ١٢٨ ويزدان بناء: يد

الله، مباني وأسس العرفان الإسلامي (مباني وأصول عرفان نظري)، ص ١٧٠.

(٤٨) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري (عرفان نظري)، ص ١٢٨ ويزدان بناء: يد

الله، مباني وأسس العرفان الإسلامي (مباني وأصول عرفان نظري)، ص ١٧٠.

(٤٩) السبزواري: هادي، تعليقات على الحكمة المتعالية لمحمد بن إبراهيم الشيرازي، ج

٧، ص ١٩٨.

(٥٠) ينظر: الأملي: محمد تقى، درر الفوائد، ج ١، ص ٤٢٤.

(٥١) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ١٩٩.

(٥٢) السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة، ج ١، ص ١٤٠.

(٥٣) ينظر: الاملي: حسن زاده، الحاشية على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ج ١،

ص ١٤٠.

(٥٤) ينظر: الفياضي: غلامرضا، الماهية والوجود في المدرسة الصدرائية (جيسى وهستى

درمكتب صدرائي)، ط ١، مركز البحوث الحوزوية والجامعية، قم، ١٣٧٤ ش، ص

٥٢ و ٥٣.

(٥٥) ينظر: الاملي: محمد تقى، درر الفوائد، ج ١، ص ٤٢٤.

(٥٦) ينظر: المطهري: مرتضى، مجموعة الآثار، ج ٦، ص ٤٢٢ و ٤٤٤.

- (٥٧) ينظر: المطهري: مرتضى، الحركة والزمان (حركة وزمان)، ط ١، دار الحكمة، طهران، ١٣٦٦ ش، ج ٤، ص ٨٨.
- (٥٨) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١٣ و ١٤.
- (٥٩) اللاهيجي: محمد جعفر، شرح كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازي، تصحيح جلال الدين الاشتياني، ط ٢، مؤسسة الإعلام الإسلامي، قم، ص ١٦ و ٦٢.
- (٦٠) ينظر: يزدانبناه: يد الله، مباني وأسس العرفان النظري، ص ١٧١.
- (٦١) ينظر: المطهري: مرتضى، مجموعة الآثار، ج ١٠، ص ٢٤٤.
- (٦٢) ينظر: السبزواري: هادي، تعلية على الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٢٥.
- (٦٣) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٩٣.
- (٦٤) السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة، ج ٢، ص ٣٤٦.
- (٦٥) المصدر نفسه
- (٦٦) ينظر: زنديه: مهدي، الحركة الجوهرية وثبات المعرفة (حركة جوهرية وثبات معرفت)، مؤسسة بوستان كتاب، ط ١، ١٣٩٠، ش، ص ٢٥٨.
- (٦٧) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري، ص ١٣١.
- (٦٨) ينظر: زنديه: مهدي، الحركة الجوهرية وثبات المعرفة (حركة جوهرية وثبات معرفت)، ص ٢٥٨.
- (٦٩) ينظر: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، طهران، مؤسسة الإعلام

- الإسلامي، ط ٢، ١٣٧٦ش، ج ١، ص ٣٠٦.
- (٧٠) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري، ص ١٣٠.
- (٧١) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ص ٨، والحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٠٠ و ٢٠٠.
- (٧٢) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ص ٢٢٧.
- (٧٣) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري، ص ١٣١.
- (٧٤) السبزواري: هادي، شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠٥.
- (٧٥) المصدر نفسه.
- (٧٦) ينظر: الفياضي: غلامرضا، الماهية والوجود في المدرسة الصدرائية، ص ٥٢.
- (٧٧) ينظر: الاشتياني: مهدي، أساس التوحيد، ص ٨٩.
- (٧٨) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٢٦.
- (٧٩) ينظر: الاملي: عبد الله جواد، الرحيق المختوم، ج ١، ص ٣٠٢.
- (٨٠) الشيرازي: محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ١٩٨.
- (٨١) الزنوزي: علي، مجموعة المصنفات، ج ٣، ص ٢٤٨. والزنوزي: هو علي بن عبد الله الزنوزي الحكيم (١٢٣٤ - ١٣٠٧هـ) من أفاضل الحكماء في إيران. ومن آثاره: كتاب من أن المنطق من العلوم الفلسفية، إثبات المعاد الجسماني المسمى بسبيل الرشاد، كتاب الحواشي والتعليقات على الأسفار، بدائع الحكم، بيان أقسام الحمل،

الحواشي على شرح الإشارات، الحواشي على الشوارق، وغيرها. مات في طهران ليلة السبت من ذي القعدة في العام المذكور (ينظر: الكيلاني: مرتضى مدرس، منتخب معجم الحكماء ص ١٣٠)

(٨٢) مجموعة المصنفات، ص ٣٤١.

(٨٣) الاملي: حسن زاده، تعليقة على شرح الفصوص للقيصري، ط ١، بوستان كتاب، قم ١٣٨٢ ش، ص ٤٨٨ - ٤٨٩، والجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ط ١، جامعة مشهد، مشهد، ١٣٧٢ ش، ص ٣٢٩ - ٣٣٠. والقيصري: هو داود بن محمود بن محمد القيصري الحنفي (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م) صوفي، قطن مصر وتوفي بها، من تصانيفه: تحقيق ماء الحياة وكشف أسرار الظلمات - نهاية البيان في دراية الزمان - مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لابن عربي - شرح التائية والخميرة لابن الفارض - شرح قرة عين الشهود لابن عربي - مراتب التوحيد - شرح حديث الأربعين. (درنيقة: محمد أحمد، معجم المؤلفين الصوفيين، ط ١، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ٢٠٠٦م، ص ١٤٧).

(٨٤) الطائي: محيي الدين، ابن عربي، الفتوحات المكية، دار إحياء التراث، بيروت، ج ٢، ص ٦٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٤.

(٨٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠.

(٨٧) الطائي: محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء عفيفي، دار

- الزهاء، ط ٢، ١٣٧٠ ش، إيران، ص ٧٩.
- (٨٨) الجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ص ٥٠٧.
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.
- (٩٠) الطائي: محيي الدين، ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٥، ص ٣٢٧.
- (٩١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٥.
- (٩٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٩١ و ٩٢.
- (٩٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢١٢ و ٢٢٣.
- (٩٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٤ و ٢٠٥.
- (٩٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٨٣.
- (٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢٧ و ٧٢٨ و ج ٦، ص ٢٣٩.
- (٩٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٢٨.
- (٩٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥١.
- (٩٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٦، و ج ٧، ص ٥٠٤.
- (١٠٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥١٢.
- (١٠١) الطائي: ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، طهران، دار الزهاء، ١٣٨٠ ش، ج ١، الفص المحمدي، ص ٢٢٥.
- (١٠٢) المصدر نفسه، الفص اليعقوبي، ص ٩٢.

- (١٠٣) المصدر نفسه، الفصل الإسماعيلي، ص ٩٦.
- (١٠٤) المصدر نفسه، الفصل الإدريسي، ص ٧٦.
- (١٠٥) المصدر نفسه، الفصل النوحى، ص ٧٣.
- (١٠٦) المصدر نفسه، الفصل الادمي، ص ٥٥.
- (١٠٧) الطائي: ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٥٩.
- (١٠٨) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ط ١، طهران، دار اتحاد الفلسفة إيران، ١٣١٨ ق، ص ٦٦ - ٦٧ وابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢٢، ص ٢٩٤.
- (١٠٩) الطائي: ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ١ ص ١٨٤، وج ٤ ص ٢٩٩ - ٣١٦، وج ٣ ص ١١٦.
- (١١٠) القيصرى: داود، شرح فصوص الحكم، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ والطائي: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٤، وج ٣، ص ١١٦، وج ٤، ص ٢٩٩ - ٣١٦.
- (١١١) القيصرى: داود، شرح فصوص الحكم، ص ٢٣٦.
- (١١٢) العراقي: فخر الدين، اللمعات، ط ١، طهران، دار المولى، ١٣٦٣ ش، ص ٥٤.
- (١١٣) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ص ٦٨.
- (١١٤) المصدر نفسه.
- (١١٥) القيصرى: داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، ص ٢٣٠.

- (١١٦) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ص ٢٥.
- (١١٧) الطائي: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣١٥.
- (١١٨) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ص ٩٥.
- (١١٩) الطائي: محيي الدين بن عربي، الفتوحات، ج ٢، ص ٤٥٩، ج ٣، ص ٣١٥ وج ٤، ص ١٠٥.
- (١٢٠) نفس المصدر السابق، ج ١ ص ٢٦٠ وج ٤ ص ١٤ و ٤٠٥.
- (١٢١) الأصفهاني: صائن الدين بن تركة، تمهيد القواعد، مع حواشي محمد رضا القمشهي، ومحمود القمي، تقديم وتعليق جلال الدين الاشتياني، الناشر بوستان كتاب، مؤسسة الإعلام الإسلامي، ١٣٨١ ش، ص ٢١٣. والقمشهي: هو محمد رضا شيخ معروف بصهبا قمشهني ولد في ١٢٤١ ق في قمشه في إيران من حكماء وعرفاء إيران توفي ١٣٠٦ ق ومن آثاره: تعليقات على الشواهد الربوبية، حواشي على الفصوص، حواشي على مفتاح القونوي، حواشي على الأسفار، حواشي على تمهيد القواعد لصائن الدين بن تركة، رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة وغيرها. (راجع: مصطفى مجرد، حكيم صهبا، ثقافة أصفهان ((فرهنگ اصفهان)) مجلة فصلية، ثقافية، فنية، العدد التاسع والعاشر، خريف سنة ١٣٧٧ ش).
- (١٢٢) القمشهي: محمد رضا، مجموعة آثار حكيم صهبا، تحقيق حامد ناجي الاصفهاني و خليل البهرامي، ط ١، ١٣٧٨ ش، أصفهان، مركز البحوث، ص ٣٤.
- (١٢٣) الاصفهاني: صائن الدين بن تركة، تمهيد القواعد، مع حواشي محمد رضا القمشهي،

ص ٢١٣.

(١٢٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، البلاغة، قم، ج ٣، ١٣٧٠ ش، ص ٧٦.

(١٢٥) ينظر: الأملّي: عبد الله جوادي، تحرير تمهيد القواعد، ط ١، دار الزهراء، ١٣٧٢

ش، ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

(١٢٦) ينظر: الأصفهاني: صائن الدين بن تركه، تمهيد القواعد، حواشي الحكيم جلوه،

طهران، ١٣١٥ ق، ص ٢١٧.

(١٢٧) الفهلويون: فهلوي معرب بهلوي من حكماء الفرس يقول بالوحدة التشكيكية للنور

(انظر: بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق: عباس علي

الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٨ هـ ق، ص ١٧.

(١٢٨) الشيرازي صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،

ج ١، ص ٧١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠١.

(١٣٠) ينظر: الأملّي: عبد الله الجوادي، رحيق مختوم، ج ٩، ص ٤٠٦.

(١٣١) ينظر: الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ص ٥٠.

(١٣٢) ينظر: الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٣٠٠

و ٣٠١.

(١٣٣) ينظر: يزدان بناه: يد الله، عرفان نظري، ص ٢٥٩.

- (١٣٤) ينظر: المعلمي: حسن، عرفان نظري، ص ٢٠٣.
- (١٣٥) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، ص ٦.
- (١٣٦) ينظر: الجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ص ١٩٧.
- (١٣٧) القاشاني: كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر، دار بيدار، ط ٢، قم، ١٣٧٠ ش، ص ١٥٥ - ١٥٦.
- (١٣٨) ينظر: اميني نژاد: علي، الحكمة العرفانية (حكمت عرفاني)، ط ١، قم، ١٣٩٠ ش، ص ٤٠٠ - ٤١٩.
- (١٣٩) السبزواري: هادي، شرح الأسماء الحسني، مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية، ج ١ ص ٨.